





BERKELEY, CALIFORNIA









**Jahrbücher**

für

# Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden, Dr. Dorner in Berlin,  
Dr. Ehrenfeuchter in Göttingen,  
Dr. Vanderer, Dr. Palmer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

---

**Siebenter Band.**

---

**Gotha.**

Verlag von Rud. Besser.

1862.

THE JOURNAL

# OF THE AMERICAN

REPUBLICAN

OF THE AMERICAN  
REPUBLICAN  
OF THE AMERICAN

OF THE AMERICAN

OF THE AMERICAN

OF THE AMERICAN

X 27  
J 174  
v. 7: 2

## Inhalt.

	Seite
Klöpper, zur paulinischen Lehre von der Auferstehung. Auslegung von 2 Kor. 5, 1—6. . . . .	3
Dorner, über Jesu sündlose Vollkommenheit . . . . .	49
Hamberger, Andeutungen zur Geschichte und Kritik des Begriffes der himmlischen Leiblichkeit . . . . .	107
Wagner, Naturforschung und Theologie, mit besonderer Beziehung auf Böckler's Abhandlung über die Speciesfrage .	166
Schmidt, Origenes und Augustin als Apologeten. Ein Beitrag zur Geschichte der Apologetik. 1. Artikel. . . . .	237
Plitt, Andeutungen über den organisch-genetischen Charakter der Lehrentwicklung in der christlichen Kirche . . . . .	282
Wittichen, Bemerkungen über die Tendenz und den Lehrgehalt der synoptischen Reden Jesu . . . . .	314
Burk, die Begriffe „Weisheit“ und „Erkenntniß“ in der heil. Schrift . . . . .	423
Ehrenfeuchter, von den Stufen des kirchlichen Unterrichts .	453
Hasse, zur Pathologie der christlichen Hoffnung, Dogmenhistorisch-kritische Skizze . . . . .	481
Schulz, die Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben im alten und neuen Bunde . . . . .	510
Weizsäcker, die johanneische Logoslehre, mit besonderer Berücksichtigung der Schrift: Der johanneische Lehrbegriff von Dr. B. Weiß . . . . .	619
Diestel, die socinianische Anschauung vom Alten Testamente in ihrer geschichtlichen und theologischen Bedeutung. . . . .	709



# Anzeige neuer Schriften:

	Seite
Knobel: Numeri, Deuteronomium und Josua . . . . .	170
Keil und Delitzsch: Bibl. Commentar über das A. T. . . . .	178
Hengstenberg: Das Evangelium des heil. Johannes . . . . .	182
Gesß: Das Gebet im Namen Jesu . . . . .	184
Theophili episcopi Antiocheni ad Autolyceum libri tres, ed. Otto . . . . .	185
Baur: Die christliche Kirche des Mittelalters . . . . .	186
Uhlhorn: Urbanus Rhegius . . . . .	188
Auberlen: Die göttliche Offenbarung . . . . .	190
Kahnis: Die lutherische Dogmatik . . . . .	192
Schmid: Christliche Sittenlehre . . . . .	200
Buttke: Handbuch der christlichen Sittenlehre . . . . .	211
Döllinger: Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat . . . . .	214
Ziese: Die Rückkehr zur apostolischen Predigt . . . . .	223
Beyer: Das Wesen der christlichen Predigt . . . . .	223
Richter: König Friedrich Wilhelm IV. und die Verfassung der evan- gelischen Kirche . . . . .	226
Harleß: Die Ehescheidungsfrage . . . . .	228
Bräunig: Das Recht der Ehescheidung auf Grund der Schrift und Geschichte . . . . .	229
Merz: Ueber Ehe und Ehescheidung . . . . .	229
Stoy: Encyclopädie der Pädagogik . . . . .	235
Meyer: Kritisch-exegetischer Commentar über das Neue Testament . . . . .	373
Ewald: Die Johanneischen Schriften . . . . .	380
Olshausen — Ebrard: Biblischer Commentar über sämtliche Schriften des Neuen Testaments . . . . .	383
Schulze: Die biblischen Sprichwörter der deutschen Sprache . . . . .	384
Sprenger: Das Leben und die Lehre des Mohammed . . . . .	385
v. Montalembert: Die Mönche des Abendlandes vom heiligen Benedict bis zum heiligen Bernhard . . . . .	387
de Pressensé: Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne . . . . .	394
Wächter: Bekenntnißgrund, Kirche u. Sectenwesen in Württemberg . . . . .	408
Löhe: Meine Suspension im Jahre 1860 . . . . .	412
B. A. H.: Sieben Briefe über englisches Revival und deutsche Er- weckung . . . . .	414
Ohly: Mancherlei Gaben und Ein Geist . . . . .	417
Kirsch: Die Aufsicht des Geistlichen über die Volksschule . . . . .	419
Moll: Hymnarium . . . . .	420
Paul Anton's Pastoral-sentenzen . . . . .	421
Lange: Theologisch-homiletisches Bibelwerk. N. T. VIII. . . . .	421
Novum testamentum Graece, ad fidem codicis Vaticani recensuit Buttmann . . . . .	572
Bleek: Einleitung in das Alte Testament . . . . .	574
Bleek: Einleitung in das Neue Testament . . . . .	581

	Seite
Reim: Der Uebertritt Constantin's des Gr. zum Christenthum . . . . .	587
Sillem: Primus Truber, der Reformator Krain's . . . . .	589
Kramer: Beiträge zur Geschichte A. H. Francke's, enthaltend: Briefwechsel Francke's und Spener's . . . . .	590
Riggenbach, der heutige Rationalismus, besonders in der deutschen Schweiz . . . . .	596
Philippi: Kirchliche Glaubenslehre. IV. Die Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft. Erste Hälfte. Die Lehre von der Erwählung und von Christi Person . . . . .	601
Philippi: Die kirchliche Lehre von der Person Christi, Vortrag vor einem Kreise von Männern und Frauen gehalten zu Rostock am 12. März 1862 . . . . .	601
Sengelmann: Die Gegenwart der evangelisch-lutherischen Kirche Hamburgs, dargestellt aus ihrer Vergangenheit, erklärt und nach ihren Forderungen für die Zukunft gedeutet . . . . .	616
v. Ortenberg: Zur Textkritik der Psalmen . . . . .	778
Volkmar: Handbuch der Einleitung in die Apokryphen . . . . .	781
Meyer: Kritisch-exegetischer Commentar über das Neue Testament. II. u. VI. Abtheilung . . . . .	784
Bleek: Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien . . . . .	786
Trottet: Le génie des civilisations . . . . .	789
Schwane: Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit . . . . .	791
Flügel: Mani, seine Lehre und seine Schriften . . . . .	794
Hartmann: Joh. Brenz' Leben und ausgewählte Schriften . . . . .	801
Plitt, de auctoritate articulorum Smalcaldicorum symbolica . . . . .	801
Laemmer: Monumenta Vaticana historiam ecclesiasticam saeculi XVI. illustrantia . . . . .	802
Strauß: H. S. Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes . . . . .	807
Baur: Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts . . . . .	809
Sartorius: Die Lehre von der heiligen Liebe oder Grundzüge der evangelisch-kirchlichen Moralthologie . . . . .	812
Schulz: Die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit . . . . .	812
Baumgarten: Schleiermacher als Theologe für die Gemeinde der Gegenwart (vier Vorträge) . . . . .	815
Welches Bekenntniß? . . . . .	818
Baur: 1) O du fröhliche, o du selige, gnadenbringende Weihnachtszeit! . . . . .	819
2) O du fröhliche, o du selige, gnadenbringende Osterzeit! . . . . .	
Weingärtner: System des christlichen Thurmbaues . . . . .	821
Palmer: Evangelische Pädagogik . . . . .	823





# Die Begriffe „Weisheit“ u. „Erkenntniß“ in der heil. Schrift,

von

Dr. Burk,

Diaconus in Weikersheim (Württemberg).

---

Die beiden Worte σοφία und γνῶσις sammt ihren Compositis und stammverwandten Ausdrücken kommen in manchen Stellen der heiligen Schrift allerdings so vor, daß man sie geradezu für Synonyma halten könnte, die nur durch eine unbedeutende Nuancirung des gemeinsamen Grundbegriffs sich unterscheiden und wohl gar so in einander überfließen, daß eines für das andere stehen könne. Wenn es nun aber hinwiederum Aussprüche geben sollte, in welchen der Unterschied beider Begriffe scharf hervorträte, ja wo dieselben geradezu in einem Gegensatz zu einander ständen, so wären wir dadurch aufgefordert, auch jene ersteren Stellen genauer darauf anzusehen, ob nicht auch ihnen derselbe Unterschied beider Begriffe zu Grunde liege, ob sich also derselbe nicht durch die ganze Schrift hindurch verfolgen lasse. Und in der That bieten sich uns mehrere Stellen dar, in denen γνῶσις und σοφία ausdrücklich auseinander gehalten, ja in ein gegensätzliches Verhältniß zu einander gestellt werden. Hieher gehört vor Allem die Stelle 1 Kor. 12, 8., wo λόγος σοφίας und λόγος γνώσεως einander nicht nur durch ὃ μὲν — — ἄλλω δέ als verschiedenen Subjekten zukommend gegenüber gestellt, sondern auch zu ihrem gemeinsamen Princip, dem πνεῦμα, in ein verschiedenes Verhältniß gesetzt werden, sofern jener geschehen soll διὰ τοῦ πνεύματος, dieser κατὰ τὸ πνεῦμα. Die Bedeutung dieser Ausdrücke werden wir unten zu erörtern haben, hier genügt es uns, das Vorhandensein eines Gegensatzes zwischen beiden Begriffen zu constatiren.

Diesem auf das menschliche Geistesleben bezüglichen Ausspruch läßt sich ein anderer an die Seite stellen, wo beide Begriffe von Gott prädicirt werden: Röm. 11, 33. Zwar fragt es sich hier, ob die drei Begriffe πλοῦτος — σοφία — γνῶσις in eine Reihe gestellt, oder ob nur die beiden letzteren coordinirt und dem πλοῦτος subordinirt werden müssen, wie Luther in seiner Uebersetzung thut; und haupt-

sächlich nur im letzteren Falle liegt in der Stelle eine scharfe, durch das *καί* — *καί* angezeigte Trennung beider Begriffe. Wenn nun aber die Wette gegen diese letztere Auffassung hauptsächlich die Instanz geltend macht, daß bei derselben *σοφία* und *γνώσις* genau unterschieden werden müßten, was kaum möglich sei: so ist ja das eben die Frage, ob nicht ein solcher Unterschied in der Schrift überhaupt vorhanden sei und gerade in unserer Stelle recht offen zu Tage trete. Und wenn Bengel im Gnomon die Coordination sämmtlicher drei Begriffe durch die Behauptung begründen will, V. 35. werde die Tiefe des Reichthums, V. 34. die der Weisheit und Erkenntniß weiter ausgeführt, so ist eine solche besondere Beziehung von V. 35. auf den Begriff des *πλοῦτος* sehr zweifelhaft, somit gegen die Subordination von *σοφία* und *γνώσις* unter *πλοῦτος* nichts bewiesen. Aber selbst angenommen, alle drei Begriffe wären coordinirt, so würde doch die ganze Fassung unserer Stelle uns zu einer Unterscheidung der beiden fraglichen Begriffe auffordern und die Bemerkung rechtfertigen, welche Bengel zu diesem Verse macht: „dignae sunt observatu et collectu differentiae vocum biblicarum“. — — Worin besteht nun aber die Differenz beider?

In der Denktätigkeit läßt sich eine doppelte Seite oder Richtung unterscheiden, indem das denkende Subject theils von sich aus den Uebergang macht auf's Object, theils vom Object sich zurück wendet auf sich (*actus directus* — *actus reflexus*). Betrachten wir diese zwei Acte genauer!

Im ersten Falle ist der feste Punkt, das *ὅς μοι, πῶ στω*, nur das Ich, während das Object erst im Werden begriffen ist (*Synthese*). Hierin liegt nun zweierlei: einmal wird auf diesem Wege nicht der Gegenstand in seiner concreten Wirklichkeit das Erste sein, dieser ist vielmehr erst das Endresultat des Denkens; den Ausgangspunkt dagegen bilden die allgemeinen Kategorieen, und erst von diesen aus gelangt das Subject zum concreten Sein des Objects. Dieser Uebergang vom Subject zum Object ist aber — und das ist der zweite hier zu beachtende Punkt — nur dadurch möglich, daß zwischen beiden eine Verwandtschaft stattfindet, daß das erstere in dem letzteren sich selbst setzt oder sich darin gesetzt vorfindet. Das Denken in dieser seiner ersten Form besteht also darin, daß das Subject vom Abstractesten zum Concretesten fortgehend ein dem seinigen analoges Sein im Objecte setzt, oder seine eigenen Wesensbestimmungen im Objecte wiederfindend das Object in sich reproducirt. Das Object ist bei diesem Denkproceß

noch nicht zu selbständiger Existenz gelangt, sondern in der Bewegung, im Werden begriffen. Das Subject aber erscheint als die das Object bestimmende Macht. Bei der zweiten Richtung des Denkens dagegen wird ausgegangen vom Object; dieses ist das das Subject Bestimmende, das letztere erfaßt seinen Gegenstand zunächst in dessen concreter Wirklichkeit und gelangt von da auf analytischem Wege zu den allgemeinen in demselben verwirklichten Kategorien.

Diese doppelte Bewegung des Denkens findet sich namentlich eingehend auseinandergesetzt bei Mehring <sup>1)</sup>, welcher den ersteren Weg als Begreifen, den letzteren als Erkennen bezeichnet, und auf dessen weitere Ausführung wir verweisen.

Dieser Unterschied nun ist es, welcher unseres Erachtens in den biblischen Begriffen σοφία und γνῶσις seinen Ausdruck findet. Um dieses nachzuweisen und weiter auszuführen, betrachten wir diese beiden Begriffe zunächst, sofern sie von Gott prädicirt werden. Das göttliche Denken, sofern es actus directus ist, bezieht sich nicht auf einen schon fest gewordenen Gegenstand, sondern es setzt die göttlichen Wesensbestimmungen zu einer selbständigen Existenz neben Gott, dem creatürlichen Sein, heraus und schafft so ein dem göttlichen analoges Sein, welches jedoch von dem göttlichen Sein, als das Product von dem Producirenden, unterschieden ist und bleibt. Dieses Denken ist zugleich Schaffen; die Geschöpfe sind daher zwar nicht, wie der Pantheismus meint, Mittel zur Selbstverwirklichung Gottes, aber ebensowohl Gedanken Gottes (vergl. Ps. 92, 6., wo Werke und Gedanken des Herrn einander parallel stehen), als Abdrücke seines Wesens. Die Creaturen sind, wie Luther sagt, Gottes Farben. Dieses göttliche Denken geht vom Abstractesten zum Concretesten (vergl. die Stufenfolge in der Schöpfungsgeschichte) und hat sein Ziel erst dann erreicht, wenn die Wesensbestimmungen, welche urbildlich in Gott vorhanden sind, in abbildlicher Weise in der Creatur gesetzt sind, wenn das creatürliche Sein völlig concret, ein vollkommenes Analogon des göttlichen Seins geworden ist. Das ist der Zustand, von welchem die Schrift sagt, daß Gott sein werde Alles in Allen, 1 Kor. 15, 28., was dem Gesagten zufolge nicht als Auflösung des concreten, individuellen Seins in's Allgemeine, sondern vielmehr als dessen vollkommene Realisirung zu fassen ist.

<sup>1)</sup> Vergl. Mehring: „die philosophisch-kritischen Grundsätze der Selbsterkenntniß“ §. 59. S. 52 ff.



Diejenige Function des göttlichen Denkens nun, wodurch dieses Ziel erreicht wird, ist die *σοφία*. Indem diese darin besteht, daß Gott die Bestimmungen seines Wesens auf analogische Weise auch außerhalb seiner selbst setzt, bethätigt sie sich zunächst in der Schöpfung. Deshalb kann Delitsch <sup>1)</sup> sagen, Gott habe *γνώσις* schon insofern, als er sich selbst als den Dreieinigen erkenne, *σοφία* aber in Bezug auf seine *δόξα* und die Welt. Die Schöpfung wird aus der göttlichen Weisheit, nie aber aus der Erkenntniß, abgeleitet, vgl. Prov. 3, 19 f., und namentlich ist es die Mannichfaltigkeit der Geschöpfe und die Ordnung dieses Mannichfaltigen, Ps. 104, 24., vergl. Sir. 33, 8. 11., worin sich die göttliche Weisheit offenbart, denn sie ist es ja, vermöge welcher Gott den Reichthum der in der Einheit seines Wesens zusammengeschlossenen Bestimmungen, das *πλήρωμα τῆς θεότητος*, in die Mannichfaltigkeit der creatürlichen Welt auseinander legt, und an welcher daher die Creaturwelt das sie zur Einheit verbindende, d. h. ordnende, Princip hat. Eben dieses Moment der Differenzirung, welches zum Begriffe der Weisheit gehört, findet seine prägnanteste Bezeichnung durch den Ausdruck *πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ*, Eph. 3, 10. Das Umgekehrte, nemlich die Zusammenfassung der Differenzen des concreten Seins in der Einheit des Denkens, ist die *σύνεσις*, ein Moment im Begriffe der *γνώσις*. — Die Hauptstelle, in welcher jene schöpferische Wirksamkeit der göttlichen Weisheit ausgesprochen wird, ist Prov. 8. Wenn Schelling <sup>2)</sup> an diese Stelle anknüpfend die Weisheit des Ewigen definirt als „die Gott sich darbietende Vorstellung aller Möglichkeiten überhaupt, besonders aber des Menschen als des zukünftigen Zeugen der göttlichen Thaten“; so stimmt dies mit dem von uns oben Entwickelten insofern überein, als auch wir gefunden haben, daß für die Weisheit ihr Object sich noch nicht zum Sein verfestigt habe, sondern in der Bewegung und im Werden begriffen, also Möglichkeit sei. Auch die besondere Beziehung der göttlichen Weisheit auf den Menschen folgt aus dem oben von uns Dargelegten, sofern im Menschen, als der höchsten Stufe der Schöpfung, das göttliche Sein seinen vollkommensten analogischen Ausdruck gefunden hat, in ihm alle göttlichen Attribute, die in der übrigen Creatur nur in ihrer Vereinzelung gesetzt sind, in concreter Einheit verwirklicht erscheinen, weshalb er ebensovohl Ebenbild Gottes

<sup>1)</sup> Delitsch, „System der biblischen Psychologie“, S. 166.

<sup>2)</sup> Schelling, „nachgelassene Werke“, Bd. III. S. 300 ff.

ist als Mikrokosmos. Aber es erhebt sich bei dieser schelling'schen Definition der Weisheit die Frage, woher denn für Gott jene Vorstellung von Möglichkeiten komme, ja worin diese Möglichkeiten ihren objectiven Grund haben? wodurch etwas möglich werde? Zur Beantwortung dieser Frage ist eben auf das göttliche Wesen zu recurriren und zu sagen, die göttliche Weisheit sei das im göttlichen Bewußtsein sich spiegelnde und von da aus das creatürliche Leben in seiner Entstehung und Entwicklung normirende Wesen Gottes. Somit ist in der Weisheit das theoretische und praktische Moment auf's Engste verbunden, und schon hier zeigt es sich, wie unrichtig es ist, die *σοφία* als theoretisches Verhalten von der *γνώσις* als praktischem, oder umgekehrt zu unterscheiden. Daß namentlich das praktische Moment im Begriff der Weisheit wohl zu beachten ist, hebt auch Dehler<sup>1)</sup> hervor. „In dem Begriff der Weisheit“, sagt er, „ist ein wesentliches Moment die Actuosität, die sonst dem Schöpfungsworte beigelegt wird.“ — Besondere Beachtung verdient, daß diese göttliche Weisheit personificirt wird. „Diese Weisheit“, sagt Dehler weiter, „ist nicht bloß die Eigenschaft Gottes, kraft welcher er die Weltordnung hervorgebracht hat, sondern sie ist der aus Gott hervorgegangene, schöpferisch und ordnend wirkende Weltgedanke selbst, aus dem alles Maas und Gesetz in der Natur stammt, ist für Gott selbst objectiv.“ — Warum erscheint nun gerade die Weisheit, nie aber die Erkenntniß oder sonst eine göttliche Eigenschaft oder Thätigkeit, in dieser Objectivität Gott gegenüber und in solch' selbständiger Wirksamkeit in der creatürlichen Welt? Darum, weil die Weisheit nicht, wie die sogenannten transeunten Eigenschaften, ein Verhalten zu einem schon fest gewordenen Sein ausdrückt, also von Nichts außer Gott abhängig ist, und weil sie andererseits zwar das Wesen Gottes seiner ganzen Fülle nach zu ihrem Inhalte hat, aber mit der Bestimmung, dieses Wesen als ein von Gott selbst verschiedenes Sein dem göttlichen Sein gegenüber zu stellen. Als Werkzeug der göttlichen Selbstobjectivirung, als Werkmeister, der die göttlichen Ideen (d. h. nicht bloß subjectiv = die Gedanken Gottes, sondern die göttlichen Wesensbestimmungen) in's creatürliche Sein einführt, ist sie ebensowohl mit ihm gleich ewig und wesenseins, als verschieden von ihm. Wie das auf einen Unterschied der Personen in Gott hinweist, und wie sich daran die neutestamentliche Bezeichnung Christi als der

<sup>1)</sup> Dehler, Programm 1854: über die alttestamentliche Weisheit.

Weisheit Gottes, Luk. 11, 49., vgl. Matth. 11, 19., anschließt, möge hier nur angedeutet werden.

Bezeichnend für das Wesen der Weisheit ist ferner, daß es in unserer Stelle B. 30 f. von der Weisheit heißt, sie habe vor Gott zu jeder Zeit gespielt und dann gespielt auf seinem Erdboden. Das Wesen des Spiels besteht ja darin, ohne Rücksicht auf einen anderweitigen Erfolg, ohne Abhängigkeit von einem Object, eine den inneren Bestimmtheiten des Ich analoge Aeußerlichkeit zu setzen, wobei das Ich mit dem Objecte, sofern ein solches vorhanden ist, frei waltet, während dagegen, wo das Ich von dem äußerlich Gegebenen in seinem Thun bestimmt wird und mit Selbstverleugnung sich demselben zu accommodiren hat, nicht mehr Spiel, sondern Arbeit stattfindet. Daher bildet den directen Gegensatz zu jenem Spielen der ewigen Gottesweisheit die Seelenarbeit des Knechtes Jehovahs, Jes. 53, 11., bei welcher eben die fest gewordenen Zustände des Object's, d. h. der Welt, es sind, wodurch seine Thätigkeit sich bestimmen läßt, weshalb sein Wirken nicht sowohl den Charakter der σοφία, als vielmehr den der γνώσις an sich trägt (חכמה<sup>1)</sup>), vgl. Joh. 10, 14.

Gott selbst wird nur an wenigen Stellen der Schrift der Weise genannt. Außer Jes. 31, 2., wo die Wendung der Rede eine ironische ist, und dieses Prädicat jedenfalls eine ganz specielle antithetische Beziehung auf das Hülfesuchen Israels bei Aegypten hat, wo aber auch die Realisirung des in Gott Vorhandenen in der Außenwelt als bedeutungsvolles Merkmal der göttlichen Weisheit hervortritt, und außer 1 Tim. 1, 17., wo die Auslassung des Wortes σοφός die richtigere Lesart zu sein scheint, findet sich dieses Prädicat besonders Röm. 16, 27. von Gott gebraucht. In dieser Stelle ist es ganz deutlich, daß Gott σοφός heißt, sofern er auch an der römischen Gemeinde seinen von Ewigkeit gefaßten Rathschluß realisirt.

Hiedurch werden wir auf ein anderes Gebiet geführt, in welchem sich die göttliche Weisheit manifestirt. Wie die Welterschöpfung, so ist die Weltregierung ein Werk derselben, und zwar insofern dieselbe eine Realisirung der ewigen Gottesgedanken in der Form der Zeitlichkeit ist. Delitzsch bezeichnet daher mit Recht die göttliche Weisheit als diejenige Eigenschaft, vermöge welcher Gott der Weltgeschichte ihr Ziel

<sup>1)</sup> Jes. 53, 11. hat in חכמה das Suffix nicht objective, sondern subjective Bedeutung; vgl. Ewald, die Propheten des A. B. II, 454., nur daß dort ungenau חכמה mit Weisheit übersetzt ist.



gesetzt hat und die rechten Mittel ausersieht, sie diesem Ziele zuzuführen, als den Entwurf und Inbegriff der *οἰκονομία τοῦ μυστηρίου*. Und da nun das Centrum der Weltgeschichte das Reich Gottes, die Gründung, Ausbreitung und Vollendung desselben ist, so sind es namentlich die hierauf bezüglichen Thaten Gottes, worin seine Weisheit sich offenbart. Diese Bedeutung hat die *σοφία* besonders Röm. 11, 33. Sofern aber in Christo alle diese Gottesthaten, in denen sich der göttliche Heilsrathschluß vollzieht, vermittelt sind, so ist Er für uns die persönlich gewordene *σοφία* in objectivem Sinn, und subjectiv gibt es keinen andern Weg, zur *σοφία* zu gelangen, als die Aufnahme Christi, 1 Kor. 1, 30. 2, 1—7.; Kol. 2, 3.

Noch zwei Bemerkungen über die göttliche *σοφία* haben wir beizufügen. Zunächst die, daß dieselbe den Charakter des Mysteriösen an sich trägt, vgl. Ps. 51, 8.; 1 Kor. 2, 7.; Röm. 16, 25., vergl. B. 27. Da nemlich der ganze Weltlauf als Werk der *σοφία* eine Explication des im Geiste Gottes Vorhandenen ist, so bleibt derselbe denjenigen verschlossen, welcher an diesem Geiste keinen Antheil hat, ja die ganze Weltregierung, besonders der Mittelpunkt derselben, das Kreuz Christi, ist ihm ein *μυστήριον*, d. h. etwas, worin er keinen Gottesgedanken realisirt findet. — Das Zweite ist, daß die *σοφία*, eben weil in ihr das „Moment der Actuosität“ (s. oben) von so großer Bedeutung ist, häufig mit göttlichen Eigenschaften zusammengestellt wird, welche sich auf die Kräftigkeit des Wirkens beziehen, vgl. 1 Kor. 1, 25.; Röm. 16, 27., vgl. B. 25: *δυναμείων*, Jes. 31, 2.

Wenden wir uns nun zur Erkenntniß, sofern sie von Gott prädicirt wird!

In der *γνώσις* wird, wie oben gesagt, ausgegangen vom Object als einem fest gewordenen, durch welches das Subject sich bestimmen läßt. Somit ist die *γνώσις* Gottes nicht eine operative Eigenschaft, wie die *σοφία*, wenn sie gleich, wie wir sehen werden, zum Handeln in genauer Beziehung steht; sie bezieht sich vielmehr auf etwas außer Gott schon Vorhandenes. Sofern jedoch Gott in sich selbst verschieden ist (Trinität), so kann er auch selbst Object seiner *γνώσις* werden. Joh. 10, 15.; Matth. 11, 27.

Weiter aber ist die Creatur Object des göttlichen Erkennens, sofern sie eine selbständige Existenz außer Gott hat. Wenn von Gott ein Erkennen in Bezug auf die Creatur ausgesagt wird, so ist darin enthalten, daß sich Gott in seinem Bewußtsein durch die Creatur bestimmen läßt, sich um ihrewillen selbst entäußert, so daß Joh. 10, 14 f.

in dem *γνωστω τὰ ἐμὰ* gleichsam der Grund gelegt ist zu einer Reihe von Acten der Selbstentäußerung, welche ihren Abschluß erhalten in dem *τὴν ψυχὴν μου τίθημι ὑπὲρ πάντων*.

Wo man nur von der göttlichen Weisheit weiß, nicht aber von der göttlichen Erkenntniß, da raubt man der Creatur ihre Selbstständigkeit und ist auf dem Wege zum Pantheismus, wo nur von der göttlichen *γνώσις* mit Hintansetzung der *σοφία*, da macht man in deistischer Weise Gott zum bloßen Zuschauer des Naturlaufs, oder läßt ihn, auch wenn man von einem thätigen Eingreifen desselben, z. B. bei der Schöpfung, redet, hiezu nur durch endliche, d. h. auf dem Gebiet der Creatur liegende, Zwecke bestimmt werden. Dies zeigt sich am deutlichsten in der kleinlichen Teleologie des Supranaturalismus, welcher in einseitiger Betonung der *γνώσις* das Wesen der göttlichen *σοφία* so verkannte, daß er sie definiren konnte als die Eigenschaft Gottes, vermöge welcher er zur Verwirklichung der besten Zwecke die besten Mittel wählt; eine Definition, in welcher die Weisheit als ein Sichbestimmenlassen durch außer Gott schon vorhandene Zwecke erscheint, wovon in Wahrheit bei der Weisheit das Gegentheil stattfindet.

Unserer oben gegebenen Definition der *σοφία* entsprechend könnten wir von der *γνώσις*, sofern wir von ihrer Beziehung auf die Trinität absehen, sagen, sie sei das göttliche Bewußtsein, sofern dasselbe die creatürliche Welt nach ihren concreten Zuständen in sich aufnehme und demgemäß das göttliche Handeln normire; oder, wie Delitzsch sagt: „die Erkenntniß Gottes ist es, vermöge welcher die Weltgeschichte mit allen ihren Windungen und Tiefen ihm ewig bewußt ist.“

Wenn nun aber oben gesagt wurde, die *γνώσις* Gottes beziehe sich auf etwas außer Gott schon Vorhandenes, so ist das nicht so zu verstehen, als ob die Creatur erst von dem Momente an, da sie in's Dasein tritt, Gegenstand der göttlichen Erkenntniß wäre. Für Gott ist auch die noch ungeschaffene Creatur vorhanden in seinem Geist, aus dem sie dann vermöge seiner Weisheit producirt wird. Gott erkennt nun aber das, was in ihm ist, *τὰ τοῦ Θεοῦ*, 1 Kor. 3, 11., und insofern ist auch die noch nicht äußerlich existirende Creatur Object der göttlichen *γνώσις*, Ps. 139, 16.; Jer. 1, 5. So wird die *γνώσις* zur *προβήγνωσις*, welche nach ihrem allgemeinsten Begriff bedeutet, daß Gott die noch zukünftigen Zustände der Creatur voraussieht und durch dieselben in seinem Verfahren sich bestimmen läßt.

Ap.:Gesch. 2, 23. In speciell soteriologischer Anwendung findet sich dieser Begriff Röm. 8, 29. 11, 2., vergl. 1 Petr. 1, 2. Will man in diesen Stellen die *πρόγνωσις* als praedestinatio fassen, so verkennt man die Bedeutung, welche die *γνώσις* überall in der heiligen Schrift hat, als ein Sichbestimmenlassen durch die Rücksicht auf's Object, nicht als ein Bestimmen desselben aus und nach sich. Es liegt vielmehr allerdings in den Stellen ein „ex fide praevisa“, nur ist *προγγινώσκειν* kein bloßes praevidere, sondern schließt zugleich das praktische Moment in sich, daß Gott durch den für ihn schon gegenwärtigen Zustand der Menschen zu einer bestimmten Behandlung derselben sich bewegen läßt, was Hagenreffer (vgl. Bengel Gnom. zu Röm. 8, 29.) durch antea agnovit auszudrücken sucht. Wenn so das *πρόγνω* die Wirkung der göttlichen *γνώσις* ausdrückt, so ist das darauf folgende *προώρισε* u. s. w. Ausfluß der *σοφία* (vgl. 1 Kor. 2, 7.), und so spielen diese zwei göttlichen Wirkungsweisen im Heilsgeschäft in einander, was dann der Abschnitt Kap. 9—11. weiter ausführt, weshalb am Schlusse desselben, B. 33., der Apostel zur anbetenden Bewunderung *καὶ σοφίας καὶ γνώσεως Θεοῦ* hingerissen wird. Beide Begriffe stehen hier nebeneinander, und nur wenn man ihr Neben- und Zueinander recht faßt, versteht man den ordo salutis. Die *σοφία* ohne *γνώσις* führt zum decretum absolutum, diese ohne jene zum Pelagianismus.

Ist nun aber die Creatur überhaupt Gegenstand der göttlichen *γνώσις*, so findet doch ein Unterschied statt, sofern die Menschen, und zwar der sittliche Zustand der Menschen, in besonderem Sinn von Gott gekannt werden, Ps. 139, 1. 94, 11., weshalb er geradezu *καρδιογνώστης* heißt, Ap.:Gesch. 1, 24. 15, 8., und sofern zwar auch das Böse und die Bösen von dieser *γνώσις* nicht ausgeschlossen sind, Hiob 11, 11.; Ps. 38, 6.; Jes. 37, 28.; Luk. 16, 15., dennoch aber dieselbe in ganz besonderer Weise auf die Gott Angehörigen sich bezieht, Jer. 12, 3. Sie kennt er mit Namen, und diese cognitio specialissima steht in Parallele mit dem Gnade gefunden haben vor seinen Augen, 2 Mos. 33, 12. 17. Der Herr kennt die Seinen, 2 Tim. 2, 19., die auf ihn trauen, Nah. 1, 7., seine Schafe, Joh. 10, 27., sein auserwähltes Volk Israel, Am. 3, 2., seine besonders begnadigten Werkzeuge, 5 Mos. 34, 10., vergl. 1 Kor. 13, 12.; und dieses Erkanntsein von Gott ist unterschieden von jener ewigen *πρόγνωσις*, es tritt als ein zeitlicher Act ein, begleitet von einer im Menschen, als dem Object der göttlichen *γνώσις*, vorgehenden Ver-



änderung, Gal. 4, 9., wogegen die Gottlosen in diesem Sinn nicht Gegenstand der göttlichen *γνώσις* sind. Um nun einzusehen, wie das Wort *γνώσις*, *γινώσκειν* zu dieser speciellen Bedeutung kommt, müssen wir uns an das erinnern, was oben über den psychologischen Hergang des Erkennens gesagt wurde. Beim Erkennen findet zwischen Subject und Object eine Trennung statt, dieses steht jenem als fest gewordenes gegenüber, aber indem das Subject analysirend in den Gegenstand des Erkennens eindringt, wird eben im Acte des Erkennens jene Trennung aufgehoben. Der Böse ist nun zwar Gegenstand des göttlichen Wissens, aber zu jenem Eindringen in denselben, zu jenem Sichbestimmenlassen durch denselben, zu jener Aufhebung der Trennung kommt es nicht, Gott thut, so zu sagen, dem Bösen nicht die Ehre an, es zu erkennen, er ignorirt es, es ist für ihn ein *μὴ ὄν*. Das Böse hat seine Bedeutung als Mittel der göttlichen *σοφία*, wodurch sie ihre Zwecke verwirklicht, Röm. 11, 32., nicht aber hat es Bedeutung für die göttliche *γνώσις*. Während daher Gott unter allen Völkern Israel erkennt, Am. 3, 2., so sind die *ἔθνη* zwar von Gott gewußt und ihre ganze Geschichte ist im göttlichen Wissen enthalten, aber gleichsam auf unmittelbare Art. Die Entwicklung der Heidenwelt ist auch, wie Röm. 9—11. zeigt, ein wesentliches Moment im Plan der göttlichen Weisheit, dennoch aber läßt sie Gott ihre eigenen Wege gehen, seine *γνώσις* im eigentlichen Sinne bezieht sich nicht auf sie.

Nun könnte man zwar einwenden, wenigstens im Gericht werde das Böse Gegenstand der göttlichen *γνώσις*, denn das Gericht sei ja eben eine That Gottes, bei welcher er sich durch den Zustand der Menschen bestimmen lasse, analysirend auf denselben eingehe. Allein gerade hier kommt der Unterschied zwischen dem Verhältniß Gottes zu der ungöttlichen Welt und dem zu den Seinen recht zum Vorschein: dort wird die *κρίσις* zum *κατέκριμα*, hier zur *παιδεία*, 1 Kor. 11, 32.; Hebr. 12, 5—11. Bei der *παιδεία* nun hat die *γνώσις* ihr Werk, es findet ein Eingehen auf den Zustand des Objects der Züchtigung statt, Ps. 103, 13 f., mit der Tendenz, seine Trennung vom züchtigenden Subject aufzuheben (*εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἀγιότητος αὐτοῦ*), weshalb sich auch die Art der Züchtigung nach den Bedürfnissen des zu Züchtigenden bemißt, Jer. 10, 24., vergl. Jes. 28, 24 ff. Das *κατέκριμα* dagegen nimmt keine Rücksicht auf das Bedürfniß dessen, der gerichtet wird, es ist ein Ausfluß der göttlichen *σοφία*, welche dadurch ihre Zwecke realisirt, den göttlichen Rathschluß ausführt und,

wie wir das eben als Function der Weisheit gefunden haben, die Wesensbestimmungen Gottes in äußerliche Realität heraussetzt, seine Macht und Herrlichkeit offenbart, 2 Mos. 9, 16.; Röm. 9, 17. Bei dem aber, der verdammt wird, hört durch die Verdammniß alle Bedeutung seiner Person für Gott auf. Zwar ist es nicht aus der Schrift zu rechtfertigen, wenn man mit Nothe (theol. Ethik, S. 605.) an die Stelle der Verdammniß eine Art von Ausgestoßenwerden aus dem Universum, ein Aufhören der persönlichen Existenz, setzt. Aber soviel zeigen die betreffenden Schriftstellen doch, daß der Verdamnte aufhört, ein bestimmendes Moment des göttlichen Bewußtseins zu bilden, daß die zwischen ihm und Gott bestehende Trennung durch keinen Act der göttlichen *γνώσις* aufgehoben wird, Matth. 24, 40 f.: *ἀφίεται*, 25, 30: *ἐκβάλετε*, 10, 33: *ἀρνήσομαι*.

Gehen wir nun auf das Gebiet des creatürlichen Lebens über, so begegnen uns auch hier jene beiden Formen der Geistes-  
thätigkeit, *σοφία* und *γνώσις*.

Die *σοφία* ist allen Creaturen Gottes, auch den betwußtlosen, als deren objective Beschaffenheit immanent, Hiob 38, 36 f. In dieser Stelle scheint nemlich (vgl. Ewald, „poet. Bücher u. s. w.“) nicht von der Mittheilung der Weisheit an den Menschen, sondern von der Manifestation derselben in atmosphärischen Erscheinungen die Rede zu sein. Die Weisheit ist als unpersönliches Princip, was die Pluralendung in *חִכְמָה* ausdrückt, dem Creaturleben einorganisirt, Prov. 1, 20.; Kap. 8, 9, 1. In dieser objectiven Bedeutung kommt die Weisheit namentlich im Buch der Sprüche häufig vor, vgl. 1, 2, 2, 2. u. s. w. Auch im Thierleben manifestirt sie sich, und zwar hier nicht bloß als Princip des Seins, sondern auch als Princip des Thuns, Prov. 30, 24 ff.; Hiob 35, 11., so daß wir hier eine Mittelstufe haben zwischen der Weisheit im objectiven Sinn, wie sie der ganzen Schöpfung eignet, und der zum subjectiven Besitz gewordenen Weisheit in den sogenannten vernünftigen Wesen. Die thierische Seele hat den Character der Weisheit, sofern, nach der ersten Stelle, sich dieselbe, ähnlich wie dies bei der Weisheit auf einer höheren Stufe der Fall ist, in dem vom Subject ausgehenden, dessen innere Bestimmtheit analogisch reproducirenden Thun (Trieb) äußert. Dem gegenüber steht dann, was gleich hier angeführt werden mag, die *γνώσις* auf der Stufe des Thierlebens, Jes. 1, 3.; Jer. 8, 7. Sie besteht in derjenigen seelischen Thätigkeit, welche auf die objectiv vorhandenen Verhältnisse eingeht und das Thun des Thieres diesen gemäß bestimmt (Sinn).

Die Weisheit wird nun aber zum subjectiven Besitz bei den höheren Ordnungen der Geschöpfe. Im höchsten Maße eignet sie den Engeln, 2 Sam. 14, 20., hat ihren Wohnsitz aber auch in der Menschenvvelt aufgeschlagen, Prov. 8, 31. Diese menschliche Weisheit ist (vgl. V. 22.) mit der ewigen, göttlichen eines Weisens, sie ist der Reflex derselben, 1 Kön. 3, 28.; Esr. 7, 25. Gehört es nach dem oben Gesagten zur göttlichen Weisheit, die Bestimmungen des göttlichen Wesens in analogischer Weise in der Creatur zu setzen, so muß natürlich auch die Qualität der Weisheit selbst ihr Analogon in der Creatur haben. Die Schöpfung wäre nicht weislich (im objectiven Sinn) geordnet, wenn nicht Weisheit (subjectiv) in ihr wäre, vgl. Ps. 94, 9 ff. Ebendarum ist es häufig wiederholte Lehre der Schrift, daß die Weisheit der Menschen Gabe Gottes sei, Prov. 2, 6.; Jak. 1, 5. 3, 15.; 2 Chr. 1, 10. 9, 23.; Dan. 2, 21.

Diese menschliche Weisheit haben wir nun rücksichtlich ihrer psychologischen Form und rücksichtlich des Gebietes, auf das sie sich bezieht, genauer zu betrachten. In ersterer Beziehung erlauben wir uns, auf die oben citirte Ausführung bei Mehring zu verweisen. „Das wahre, vollendete Denken“, heißt es dort, „ist ein concretes, das Etwas in der Unendlichkeit seiner Attribute und Beziehungen setzendes. Ein solches concretes Denken ist dann immer zugleich ein Schaffen.“ Wie dies die Form der göttlichen σοφία ist, haben wir oben nachzuweisen versucht. „Aber ein solches schaffendes Denken“, wird fortgesetzt, „ist nicht möglich als das Setzen eines einzelnen Etwas, da man das einzelne Etwas nicht denken kann, wenn man nicht zugleich die Unendlichkeit seiner Beziehungen denkt. Will also die Seele concret denken, so kann das nur auf einem doppelten Weg geschehen: entweder dadurch, daß ihr Setzen übergeht in ein Versetzen, und das ist dann das Begreifen, oder daß sie die Hülfsmittel für ihre abstracten Gedanken aus dem schon concret Gedachten, aus dem bereits Geschaffenen heranzieht, und diese Bewegung ist die des bestimmten Wollens.“ — Hiemit ist die Form bezeichnet, in welcher die menschliche σοφία thätig wird. Es ist die doppelte des Begreifens und Wollens, während bei Gott nach dem oben Gesagten beides zusammenfällt; und so hat denn auch in der Schrift die σοφία, sofern sie von Menschen prädicirt wird, theoretische und praktische Bedeutung in der Weise, daß bald das eine, bald das andere Moment das vorherrschende ist <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Wenn Dehler l. cit. sagt: „die Weisheit im subjectiven Sinn besteht in der Fähigkeit, die göttliche Zweckordnung in Allem zu ergründen und den gött-



Wenden wir uns zuerst zu der theoretischen Seite, so wäre die menschliche Weisheit ein sich Versetzen in das von der göttlichen Weisheit Gesezte, ein Reproduciren desselben in der Art, daß von den allgemeinsten, abstractesten Begriffen ausgegangen und von da aus, indem der Ordnung des objectiven Werdens nachgegangen wird, die concrete Erscheinung erreicht wird. Der *σοφία* ist daher die generative Methode eigen, welche deshalb gerade von theosophischen Geistern angewendet wird. Ihr Wesen schildert Detinger („die Wahrheit des sensus communis, S. 29 ff.) auf bezeichnende Weise: „Es ist keine logicalische, sondern eine symmetrische Ordnung (in den Sprüchen Salomo's), daß sich das Erste, das Mittlere und Letzte alles auf einander bezieht. Die mathematische Ordnung ist auch ein Stück der göttlichen Weisheit, — — — allein dieselbe ist nur für sehr studirte Leute; hingegen diejenige Ordnung, deren sich die heilige Schrift bedient, da man zuerst das Ganze in einem Blick vorzeigt und jeden Theil hernach in Bezug auf das Ganze behandelt, ist vor studirte und unstudirte“. — „Die Schriftordnung ahmt die Geburt der Dinge viel mehr nach als die mathematische Ordnung. Die heilige Schrift hat in ihrem Vortrag eine generative, pflanzende, wachsthümliche Art.“

Frägt man nun nach dem Gebiet, auf dem sich diese Weisheit zu bewegen hat, so ist vor Allem zu beachten, daß Gottes Wesen selbst nicht Gegenstand der menschlichen Weisheit sein kann. Wie nach dem oben Gesagten die göttliche Weisheit nicht auf das Wesen Gottes selbst sich bezieht, sondern auf die Welt, so ist auch der menschlichen Weisheit das Wesen Gottes unzugänglich. Gott ist wohl erkennbar, wenn auch in beschränktem Maße, aber er ist unbegreiflich, d. h. es ist dem Menschen nicht möglich, von sich ausgehend das Wesen Gottes analogisch zu reproduciren, sich seinen Gott zu construiren. Er kann nur auf dem Wege des Erkennens, indem er die einzelnen Spuren des göttlichen Wesens, welche ihm die

---

lichen Zweck in Allem freithätig zu verwirklichen. In ersterer Beziehung wäre sie als die theoretische, in zweiter als die praktische Weisheit zu bezeichnen“: so ist hiemit diese Doppelseitigkeit im Wesen der Weisheit treffend hervorgehoben. Nur will es mir scheinen, als gehörte das Ergreifen der göttlichen Zweckordnung, d. h. das Zurückgehen von den einzelnen Erscheinungen auf den darin verwirklichten Zweck, eher dem Gebiete der *γνώσις* an, wie denn auch in den Proverbien als die auf die göttliche חכמה sich beziehende menschliche Thätigkeit das דרך dargestellt wird, vgl. 1, 2, u. a. v. a. D. —

Offenbarung darbietet, auffaßt und auf analytischem Wege auf die in ihnen sich manifestirenden Gottesgedanken zurückgeht, sich also in seinem Denken Schritt für Schritt durch das Object bestimmen, nicht aber dieses im Proceß seines Denkens erst entstehen läßt: — nur so kann er Gott näher kommen. Daher sagt Augustin sciri posse deum, non comprehendendi, und Harms von Hermannsburg in einer Predigt: „Packe dich mit deinem Gott, den ich begreifen kann, denn ein Gott, den ich begreifen kann, ist meinesgleichen.“ — Darum führt denn der Weg weder der philosophischen, noch der theosophischen Speculation <sup>1)</sup> über das Wesen Gottes zum Ziel. Bemühe ich mich, wie Rothe §. 2. von der theologischen Speculation fordert, den Gehalt meines frommen Bewußtseins denkend zu verarbeiten und für denselben die Form des frommen Bewußtseins schlechthin durchsichtig zu machen, und meine ich damit das Wesen Gottes zu erreichen: so bringe ich es in Wahrheit nur zu einer Theogonie, Gott wird zum Product meines Denkens, und ich bin auf dem Wege zum Heidenthum. Dieser folgenschwere Irrthum begegnet dem Theosophen, weil er meint in seinem frommen Bewußtsein Gott seinem ganzen Wesen nach zu haben, so daß es sich nur um eine Explication des im Bewußtsein schon Gegebenen, gleichsam um das Fassen jenes Gehaltes in die durchsichtigere Form des Denkens handle, und weil er dabei übersieht, wie in adäquat unser Gottesbewußtsein dem Wesen Gottes selbst ist, weil er die, sowohl durch den Begriff der endlichen Creatürlichkeit, als auch durch die Thatfache der Sündhaftigkeit gesetzte, Trennung zwischen unserem Bewußtsein und Gott nicht gehörig beachtet und daher verkennt, daß es sich zunächst um die Aufhebung jener Trennung, um die Aufnahme des göttlichen Wesens in unser Bewußtsein, um das Erkennen, nicht um das Begreifen Gottes handelt. Diese Theosophie ist daher, wie wir unten noch weiter sehen werden, eine Anticipation einer erst im Zustande der Vollendung eintretenden Beziehung des menschlichen Bewußtseins zu Gott.

Daß aber das hier Ausgesprochene ganz mit der Lehre der heiligen Schrift in Uebereinstimmung ist, dürfte sich leicht nachweisen lassen. 1 Kor. 1, 21. wird von dem κόσμος ausgesagt: οὐκ ἔγνω διὰ τῆς σοφίας τὸν Θεόν. Während aber so eine auf dem Wege der σοφία erreichte Erkenntniß Gottes negirt wird, sagt Röm. 1, 21. von den ἔθνη, daß sie eine γνώσις Gottes besessen haben. Es muß sich

<sup>1)</sup> Ueber das Verhältniß beider vergl. Rothe, theol. Ethik, §. 237.

also eine solche auf einem andern Wege als dem der σοφία erreichen lassen, und welches dieser Weg sei, sagt B. 19 f. Es ist derjenige, welchen wir als den der γνῶσις im engern Sinn definirt haben, derjenige, bei welchem ausgegangen wird vom Object (ἀπὸ κτίσεως), bei welchem sich das Subject nicht productiv, sondern receptiv verhält (καθορᾶται), nicht in der Form des Triebes, sondern des Sinns (νοούμενα) thätig wird, und vom Einzelnen, Concretesten (τοῖς ποιήμασι) zu den allgemeinsten Begriffen (ἀόδιος δύναμις καὶ θεότης) fortgegangen wird. Sobald dieser allein zum Ziele führende Weg der γνῶσις verlassen wurde, und die Menschen auf dem der σοφία Gott zu erreichen meinten, kamen sie in's Eitle hinein, B. 21., und weil ihr Herz nicht das Einzelne der göttlichen Offenbarungen zusammenfassend in das Wesen Gottes eindringen wollte (dies ist die Bedeutung von ἀσύνετος, welches, wie Röm. 10, 19. zeigt, den Gegensatz zur γνῶσις bildet, gerade wie μωρός den zur σοφία), so wurde es verfinstert, d. h. das in demselben vorhandene Weisheitslicht erlosch, statt, wie sie meinten, im Stande zu sein, selbständig in's Wesen Gottes einzudringen. So ist also ἐσκοτίσθη ἀσύνετος καρδία nicht proleptisch zu fassen, so daß der καρδία das Attribut ἀσύνετος erst in Folge des σκοτισθῆναι zufäme; vielmehr ist die ἀσυνεσία des Herzens die causa antecedens des Verfinstertwerdens. Nun waren sie nicht mehr bloß ἀσύνετοι, sondern auch μωροί. Jenes ist eigene Verschuldung, — sie wollten Gott nicht ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει, B. 28., — dieses ist göttliche Strafe der Verschuldung, B. 22. Und diese μωρία, d. h. dieser Mangel an subjectivem Besitz der göttlichen Weisheit als eines producirenden Principis des eigenen Thuns, zeigte sich gerade da am meisten, wo ihr Thun die Form der Weisheit hatte, wo sie den Versuch machten, aus ihrem eigenen Innern auf dem Wege analogischen Sehens das Wesen der Gottheit zu produciren. Das Resultat war eine Verkehrung der Gottesidee, indem sie eben nur das in ihrem endlichen Menschengeiste, ihrem „frommen Bewußtsein“, Vorhandene in Gott hineinsetzten (vergl. B. 23: ἐν ὁμοιώματι φθαρτοῦ ἀνθρώπου).

Da nun der νόμος auf diesem Wege nie Gott finden, der Rathschluß seiner Weisheit an demselben nicht verwirklicht werden konnte, so lenkte Gott auf den verlassen Weg der γνῶσις zurück, weil auf diesem allein den Menschen geholfen werden konnte, 1 Tim. 2, 4. Dies geschah durch das κήρυγμα, in welchem wieder concrete, objective Thatfachen dem Menschen dargeboten werden, 1 Kor. 1, 21. 23., damit er durch Eindringen in dieselben, durch Analysiren der-



selben, in's göttliche Wesen eindreinge. Dieser ganze Proceß der göttlichen σοφία, Form und Inhalt des κήρυγμα, erscheint dem natürlichen Menschen <sup>1)</sup> als μωρία, weil nicht aus seinem Bewußtsein producirt, 1 Kor. 1, 23. 2, 14. Dennoch ist der Inhalt dieses κήρυγμα göttliche σοφία, 1, 24 f., als was derselbe auch den in christlicher Erkenntniß Vereisten zum Bewußtsein kommt, 2, 6 f. Hiemit ist aber nicht gesagt, daß für sie nun die Methode der σοφία geeignet sei, um das Göttliche zu ergreifen, als ob auf der Stufe des τέλειος die oben erwähnte theosophische Speculation ihre Stelle hätte. σοφία bezeichnet vielmehr 2, 6. offenbar nur den Inhalt, nicht aber die Form der apostolischen Verkündigung, während die Form der Aneignung dieses Inhalts nach wie vor die γνῶσις bildet, vgl. B. 8 f.

Hiemit sind wir auf die falsche σοφία gekommen. Diese ist ψυχική. Wir haben hier die bloße psychologische Form der Weisheit ohne deren pneumatischen Gehalt, d. h. es wird zwar versucht, vom Ich aus, an die allgemeinsten im Bewußtsein vorhandenen Begriffe anknüpfend, das Object zu construiren, aber dieses Ich selbst entbehrt des rechten Inhaltes, die göttliche σοφία ist nicht sein subjectiver Besitz, darum sind alle in dieser Form der σοφία geschehenden διαλογισμοὶ nur μάταιοι, 1 Kor. 3, 20., d. h. bloße Form ohne Gehalt, und die Erzeugnisse derselben nur λόγον ἔχοντα σοφίας, Kol. 2, 23., wo namentlich auch die Erwähnung der ἐπελοδογησκία für die Genesis dieser falschen Weisheit bedeutsam ist. Und dieses ganze Weisheitsstreben (φιλοσοφία) ist nur ein leerer Trug, B. 8., eine μεθοδεΐα τῆς πλάνης, Eph. 4, 14. Hierher gehört auch 1 Kor. 1, 17. Zu dieser Stelle bemerkt zwar Rückert in seinem Commentar: „das σοφόν ist der zu verneinende Hauptbegriff, nicht eine dem λόγος angehörige σοφία sei es, die er anbieten soll.“ Dennoch fragt es sich, ob nicht vielmehr auf λόγον der Nachdruck zu legen ist, daß der Sinn wäre: „nicht in Wortweisheit“. Denn daß es σοφία sei, was er darbiere, verneint der Apostel nicht, bejaht es vielmehr ausdrücklich, B. 25. 30.; Kap. 2, 6. Aber es ist eine σοφία, welche als σοφία θεοῦ, als δύναμις καὶ σοφία B. 24. der σοφία ἀνθρώπων 2, 5., den πειθοῖς σοφίας λόγοις 2, 4., der σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου 2, 6. gegenüber steht, weshalb Rückert selbst zugeben muß, σοφία sei in unserem Verse nur auf die Form zu beziehen: „daß er seinen Gegenstand nicht in der Form vortrug, welche der hellenische Sinn zu fordern schien,

<sup>1)</sup> Ueber ψυχικός ἄνθρωπος s. Delitzsch, System der bibl. Psychologie.

nicht gestützt durch wissenschaftliche Demonstration, nicht abgeleitet aus Principien.“ Diese Beziehung auf die Form liegt aber nicht in σοφία, welches im ganzen Zusammenhange materiell zu fassen ist, sondern in λόγος.

Kann nun nach dem Gesagten Gott durch die menschliche σοφία nicht erreicht werden, so hat diese dagegen auf dem Gebiete des creatürlichen Lebens ihre Berechtigung. In das, was Gott nach seiner Weisheit gesetzt hat, sich hinein zu versetzen, dem, was Er denkend geschaffen hat, nachzudenken, den göttlichen Gedanken nachzugehen und aus ihnen heraus die Existenz des Einzelnen zu begreifen, das ist die Art der Weisheit bei Betrachtung der Creatur. Und alle Gebiete des creatürlichen Lebens: Geschichte, namentlich die heilige Geschichte, wie Natur, stehen einer solchen Betrachtung in der Form der σοφία offen. Aber es ist, um dies hier vorwegzunehmen, dieses nicht die einzige Form, in welcher das menschliche Denken sich mit der Creatur beschäftigen kann. Die andere ist die der γνῶσις, wo man das Object nicht genetisch betrachtet, nicht aus den allgemeinen Gedanken, aus denen es hervorgegangen, es begreift, sondern als ein fest gewordenes es vor sich hat und nun die Einzelheiten desselben auffaßt und dieselben zusammenfassend (συνιέναι) zur Erkenntniß des Ganzen aufsteigt. Bei dieser letzteren Form des Denkens kann zwar auch von der Entstehung des Dings die Rede sein, aber es sind dabei nicht die allgemeinen Gedanken (die Idee), aus denen es abgeleitet wird, sondern nur andere Einzelheiten.

Der Unterschied beider Denkformen wird besonders deutlich bei der Naturbetrachtung; und es zieht sich in dieser Hinsicht der genannte Gegensatz durch die ganze Weltgeschichte hindurch. Im Morgenland haben wir die Betrachtung der Natur in der Form der σοφία, im Abendland in derjenigen der γνῶσις, dort Astrologie, hier Astronomie; dort Pflanzensymbolik, hier Botanik. Die Naturkundigen des Morgenlandes sind Weise (vgl. σοφία Αἰγυπτίων Apg. 7, 21., 2 Mos. 7, 11., wo die Zusammenstellung der Weisen und Zauberer zu beachten ist, wie überhaupt diese Naturweisheit des Orients mit magischen Künsten in innerem und äußerem Zusammenhange steht; daher die Uebersetzung der μάγοι Matth. 2, 1. mit „Weise“; vgl. auch 2 Sam. 20, 16., Jes. 19, 11 f. und die Weisen des Buches Daniel), die des Abendlandes Gelehrte. Etwas von diesem Gegensatze der σοφία und γνῶσις sehen wir in Plato und Aristoteles, in der Mystik und Scholastik, in Spinoza

und Baco. Auch durch die moderne Naturforschung geht er hindurch <sup>1)</sup> und ist besonders im Anfang der 30er Jahre in dem Streite zwischen den beiden französischen Naturforschern Cuvier und St. Hilaire über die Einheit der organischen Bildung im Thierreiche scharf hervorgetreten. Goethe, dessen Interesse diese Fragen auf's Lebhafteste anregten, jubelte, daß die von dem Letzteren eingeführte synthetische Behandlungsweise der Natur (*συνθετική*) nicht mehr rückgängig zu machen sei, daß nun bei der Naturforschung der Geist herrsche und über die Materie Herr sei, daß man jetzt in große Schöpfungsmaximen, in die geheime Werkstatt Gottes Blicke thun könne <sup>2)</sup>. „Was ist auch im Grunde“, ruft er aus, „aller Verkehr mit der Natur, wenn wir auf analytischem Wege (Form der *γνώσις*) bloß mit einzelnen materiellen Theilen uns zu schaffen machen und nicht das Athmen des Geistes empfinden, der jedem Theil die Richtung vorschreibt und jede Abschweifung durch ein inwohnendes Gesetz bündigt oder sanctionirt!“ Dieser Ausspruch macht in schlagender Kürze den Unterschied beider Betrachtungsweisen klar, wozu noch zu vergleichen ist, was neuerdings bei den Verhandlungen über den Materialismus hieher Gehöriges vorgebracht wurde <sup>3)</sup>. —

In der Schrift finden sich Spuren solcher Naturweisheit besonders bei Salomo, in welcher Beziehung vor Allem 1 Kön. 4, 30–34. zu beachten und womit die Gleichnisse unseres Herrn zu vergleichen sind. In den Proverbien aber ist es vorzüglich das Menschenleben, welches in's Licht der Weisheit gestellt wird. Obgleich hier auch der Erkenntniß (*דעת*) eine wichtige Stelle angewiesen ist, so ruht doch das Ganze auf dem Grunde der Weisheit, vgl. 2, 1–5. Nicht bloß um die richtige Erkenntniß und Beurtheilung der einzelnen Fälle des Lebens, nicht um casuistische Klugheitsregeln handelt es sich, sondern darum, das ganze Menschenleben als Product der göttlichen Weisheit zu begreifen, vgl. 3, 5 ff. B. 11. 33. 5, 21. C. 8. 11, 5 ff. B. 31. 13, 21 ff. 21, 1 f. 22, 2. 16, 4. Dennoch scheint es mir nicht richtig zu sein, wenn Detinger <sup>4)</sup> die *דעת* sammt *מזמרה* u. s. w.

<sup>1)</sup> Vgl. Lohse, „allgemeine Physiologie“, erstes Buch, wo diese Gegensätze der Naturauffassung ausführlich erörtert werden.

<sup>2)</sup> Vgl. Lewes, Goethe's Leben und Schriften, VII, 7.

<sup>3)</sup> Vgl. namentlich Sigwart's scharfsinnige „Apologie des Atomismus“ in diesen Jahrbüchern, IV, 2.

<sup>4)</sup> Vgl. „die Wahrheit des sensus communis“, p. 3.



der חכמה als sieben einzelne „Gemüthsfertigkeiten“ derselben subordinirt. Auf solche Subordination weist Nichts in den Proverbien, und der gesammte sonstige Sprachgebrauch der Schrift verlangt die Coordination.

Es ist uns noch übrig, die σοφία nach ihrer praktischen Seite zu betrachten. In dieser Beziehung wird sie sich darin zeigen, daß der Mensch die allgemeinen Wahrheiten, die er in sich trägt, äußerlich zu realisiren sucht, wozu er aber, da sein Denken nicht, wie das göttliche, ein das Object in der Gesamtheit seiner Beziehungen begreifendes ist, die Mittel aus dem bereits Geschaffenen herbeiziehen muß. Dies führt uns zunächst auf das Gebiet der Kunst. Hier zumeist ist das menschliche Thun eine Nachahmung der göttlichen Schöpferthätigkeit, ein Reproduciren der innerlich vorhandenen allgemeinen Gedanken in concreter Außerlichkeit (vgl. den Gebrauch des Wortes „Schaffen“ von dem Hervorbringen von Kunstwerken), aber freilich mit dem Unterschiede, daß der menschliche Künstler, dessen Productivität sich immer nur auf Einzelnes — nicht nur dem Umfang, sondern auch dem Inhalt nach — erstreckt, der nicht alle Qualitäten der Sache, sondern nur eine bestimmte Anzahl derselben zu produciren vermag, den Stoff seiner Productionen als gegeben aufnehmen muß. Und das gilt nicht nur von denjenigen Künsten, welche einen materiellen Stoff verarbeiten, sondern ebenso von der Dichtkunst und Musik (vgl. Schiller's Epigramm: „Weil ein Vers dir gelingt in einer gebildeten Sprache, die für dich dichtet und denkt“ u. s. w.). Daher ist denn auch in der Schrift die Weisheit eine wesentliche Eigenschaft des echten Künstlers; so des Dichters 1 Kön. 4, 31., der zugleich Musiker war. Wo es sich dagegen um die technische Fertigkeit im Spielen eines Instrumentes handelt, ist nicht חכמה, sondern ידע das bezeichnende Wort, 1 Sam. 16, 16. Weisheit eignet ferner dem plastischen Künstler, 2 Mos. 31, 3. 35, 1. 36, 1. 4. 8., Jes. 3, 3. In der ersten dieser Stellen ist neben der Weisheit die חכמה, Fähigkeit zur Unterscheidung, judicium, und דעת, γνώσις, genannt. Jene, die Weisheit, ist nöthig zur Conception des Kunstwerkes, die letzteren sind die ihr dienenden Eigenschaften bei der Ausführung. Beides, Conception und Ausführung, wird ebenso deutlich unterschieden, wie die in Beidem sich beweisenden Eigenschaften, indem לחשב מחשבות dem לעשות vorausgeschickt wird. Namentlich bedarf der Baumeister der Weisheit, 1 Chron. 22, 15., 2 Chron. 2, 6. 13 f. (vgl. im metaphorischen Sinn Sprüchw. 14, 1.

und den σοφὸς ἀρχιτέκτων 1 Kor. 3, 10., wogegen die hervorstechende Eigenschaft des οἰκοδόμος, der das Haus als ein gegebenes schon vorfindet, in demselben zu wandeln, 1 Tim. 3, 15., und dessen Zuständen sich zu accommodiren hat, nicht die Weisheit, sondern die auf die Seite der γνῶσις fallende σοφία ist, Luk. 12, 42.)

Die Weisheit hat ferner ihre Stelle bei der Thätigkeit des Gesetzgebers, Sprüchw. 8, 15., so wie im Gericht. Zwar bedarf der Richter auch der נָחַם, sofern es seine Aufgabe ist, causam cognoscere. Er bedarf ferner der Gabe der Unterscheidung, חֲכָמָה. Aber sofern der höchste Zweck des Richteramtes ist, nicht nur den Einzelinteressen der Partien zu dienen, sondern Gottes Gerechtigkeit zu repräsentiren, die Idee der Gerechtigkeit in der Welt zu realisiren, חֲכָמָה נִשְׁמָה, 1 Kön. 3, 28., ist die Weisheit die ihm wesentlichste Eigenschaft, 5 Mos. 1, 13. 16, 19. Die Weisheit erscheint überhaupt als eine Eigenschaft, welche dem Menschen als Repräsentanten Gottes eignet, als eine herrschende Eigenschaft, Sprüchw. 8, 16., wogegen die γνῶσις mehr eine dienende Eigenschaft ist, in Gott sich findend, sofern er die Creatur sich repräsentirt und damit zu ihr sich herabläßt, in der Menschheit aber besonders für eine dienende Stellung nothwendig. In der Politik kann von Weisheit die Rede sein, sofern es sich nicht bloß um Benützung vorhandener politischer Zustände handelt, sondern der Anspruch erhoben wird, dieselben nach eigenen Ideen frei zu gestalten, Jes. 10, 13., der Mensch also sich als Repräsentant des in der Völkerwelt waltenden Gottes, Apg. 17, 26., gerirt.

Im sittlichen Leben besteht die Weisheit darin, den in's Centrum der Persönlichkeit (אֲנִי) aufgenommenen göttlichen Zweck nach außen zu verwirklichen. Sie hat demgemäß zwei Seiten, die passive, d. h. das Erfülltsein von jenem Zweck, und die active, d. h. die Realisirung desselben. Daher ist der Anfang der Weisheit die Furcht Gottes, Hiob 28, 28., Ps. 111, 10., ihre Voraussetzung das Erfülltsein mit dem Geiste Gottes, 2 Mos. 31, 3., Luk. 2, 40., Apg. 6, 3., welcher das Princip aller Weisheit in der Menschenwelt ist, Jes. 11, 2., und das Mittel, durch das sie erlangt wird, das Wort Gottes, Ps. 19, 8. 119, 98. Das Ziel der Weisheit aber, das sie zu realisiren sucht, ist das ἀγαθόν, Röm. 16, 19., während dagegen eine verkehrte Weisheit, d. h. eine solche, welche nur den Schein, die Form der Weisheit hat ohne deren Gehalt, darin besteht, die bösen Herzensgedanken auch äußerlich zu realisiren, Jer. 4, 22.

Wie sich diese Weisheit insbesondere im Verkehr mit Anderen erweist, setzt Jac. 3, 13—18. auseinander. Dieselbe ist wohl zu unterscheiden von der bloßen Lebensklugheit, sie ist nicht ein Auffassen der äußeren Lebensverhältnisse und ein sich Anbequemen an dieselben, sondern vielmehr ein Erweisen des Innern nach außen, B. 13., daher das erste Erforderniß die innere Lauterkeit (B. 17. *ἀγνή*) ist. Das Wandeln in Weisheit, Kol. 4, 5., Eph. 5, 15., ist also ein solches, bei welchem man aus der Weisheit als innerem Lebenselemente sich nicht herauslocken (*ἐν*) und dann das intwendig scheinende Licht nach außen leuchten läßt, Matth. 5, 15., in der Absicht, ein analoges Leben auch in Anderen zu produciren. Daher kommt der Charakter der Weisheit namentlich auch dem rechten Lehren zu, nicht sofern es ein an den geistigen Zustand des Lernenden sich anschließendes, zu ihm sich herablassendes ist, also nicht in dem Sinne, in welchem wir von Lehrweisheit reden, — das wäre *γνώσις* —, sondern sofern es darauf ausgeht, den eigenen Geistesgehalt im Lernenden zu reproduciren. Diesen Zusammenhang der Weisheit mit der Lehrthätigkeit zeigen Sprüchw. 12, 18. 13, 14. 20. 15, 2. 7. 2 Petr. 3, 15. Col. 3, 16. 1, 28.

Nachdem wir so die menschliche *σοφία* in ihren wesentlichsten Beziehungen betrachtet haben, wenden wir uns zu der menschlichen *γνώσις*. Hier können wir uns jedoch kürzer fassen, da vieles hieher Gehörige schon oben zur Vergleichung beigezogen werden mußte. So haben wir namentlich die psychologische Form der *γνώσις* schon erörtert, als wir vom göttlichen Erkennen redeten, und was darüber noch zu sagen ist, wird sich bei der Besprechung der einzelnen Erkenntnißobjecte einfügen lassen, da beim Erkennen, welches seinen Gegenstand als fest gewordenen sich gegenüber hat, dieser auf die psychologische Form einen weit bedeutenderen Einfluß ausübt, als bei der Thätigkeit der *σοφία*.

Daß Gott Object der menschlichen *γνώσις* sein könne, wie eine solche Gotteserkenntniß zu Stande komme und wie sie sich unterscheide von den Versuchen der menschlichen *σοφία*, das Wesen Gottes zu begreifen, ist schon oben gezeigt worden. Hier verweisen wir nur auf Jer. 9, 23., Joh. 17, 3., zum Beweise, daß Gotteserkenntniß in der Schrift vom Menschen gefordert und bei ihm vorausgesetzt wird. Da dieselbe aber eben als *γνώσις* vom Einzelnen ausgehen muß, so sind ihr Object zunächst die einzelnen Gottesthaten, Ps. 4, 4., die Erweisungen der göttlichen Weisheit in der Welt, überhaupt das, was Gott von sich offenbart. Dieses bildet das *γνωστόν* Gottes,



Röm. 1, 19., und da alle Offenbarung Gottes in Christo sich concentrirt, so ist die Erkenntniß Gottes nur zu erlangen durch die Offenbarung des Sohnes, Matth. 11, 27., ja sie fällt mit der Erkenntniß Christi zusammen, Joh. 17, 3. 8, 19. Diese ist daher die wichtigste Aufgabe des Menschen, Phil. 3, 8 ff.; sie ist zugleich die Erkenntniß der objectiven Wahrheit, 2 Joh. 1., Joh. 8, 32., 1 Tim. 2, 4. Diese *γνώσις* Christi aber fließt wieder nicht aus abstracten Begriffen, sondern aus dem Erfassen der concreten Einzelheiten seiner Erscheinung, der Thaten seines Lebens, Phil. 3, 10., und seiner Lehre, Joh. 7, 17., und diese letztere kann nur dann erkannt werden, wenn man vermöge eines Willensactes, *θέλειν*, sich durch sie bestimmen läßt.

Eben dieser Punkt verdient aber noch eine genauere Beachtung. Woher nemlich dieses *θέλειν*? Aus einem schon vorangehenden *γυγνώσκειν* kann es nicht kommen, denn im *γυγνώσκειν* verhält sich ja das Subject so zu seinem Object, daß es sich durch dasselbe bestimmen läßt, während im *θέλειν* umgekehrt das Subject als das Bestimmende auftritt. Auch sind nicht die der *γνώσις* dargebotenen Thatfachen als solche die Ursache jenes Willensactes, sonst würde sich derselbe ja bei Allen finden, denen jene Thatfachen bekannt werden. Vielmehr weist uns dieses *θέλειν* darauf hin, daß dem Bestimmtwerden des Subjects in der *γνώσις* immer ein Act seiner Selbstbestimmung zu Grunde liege, daß die *γνώσις* auf der *σοφία* beruhe, denn diese ist es ja, aus welcher, wie oben gezeigt, das bestimmte Wollen hervorgeht. Daher ist es Sache des Weisen, zuzuhören, um Erkenntniß zu gewinnen, Sprüchw. 1, 5.; erst wenn Weisheit in's Herz kommt, wird die Erkenntniß der Seele lieblich, 2, 10., und wer jene im Herzen trägt, der nimmt die Gebote an, 10, 8., und bewahrt Erkenntniß, B. 14. Die Genesis der wahren Erkenntniß ist demnach folgende: Die dem Menschen durch den Geist einorganisirte Weisheit äußert sich als Streben, den im Innern bezeugten Gotteswillen zu realisiren, dies aber nicht nur in der Absicht, dadurch auf die Außenwelt gestaltend einzuwirken, sondern auch, um durch solche äußerliche Realisirung denselben für sich selbst zu objectiviren, ihn zu einem Gegenstand der eigenen Erkenntniß zu machen. Wo aber so die Weisheit operativ ist, nicht um die in ihr enthaltenen Ideen der Außenwelt einzuorganisiren, sondern um das Object in Verhältnisse zu versetzen, in welchen es sich für das subjective Erkennen aufschließt, da haben wir das Experiment.

Die lebendige Erkenntniß gründet sich daher auf das Experiment, und zwar auf dem Gebiete des religiösen Lebens, wie auf dem des Naturlebens. Wie in letzterer Beziehung Humboldt (Kosmos II, 249.) das Experimentiren, d. h. das willkürliche Hervorrufen von Erscheinungen, als Mittel einer Naturerkenntniß bezeichnet, der gegenüber sowohl die Naturbeschaauung des Orients (*σοφία*), als die Naturforschung (*γνώσις*), deren früheste Epoche die des Aristoteles war, nur als Vorstufen erscheinen: so gründet sich die lebendige religiöse Erkenntniß auch auf ein Experiment, in welchem die höhere Einheit der Beschaauung Gottes und der Erforschung desselben sich darstellt: die aus Erfahrung entsprungene evangelische Glaubenserkenntniß ist die höhere Wahrheit der mystischen *σοφία*, wie der scholastischen *γνώσις*.

Da hienach die *γνώσις* auf einen aus der *σοφία* fließenden Willensact sich gründet, so erhellet, daß sie, obwohl der Form nach der letzteren entgegengesetzt, doch in der Wurzel mit ihr Eins ist, weshalb es dann, wie wir sehen werden, auch zu einer Einigung beider in einer höheren Form des Bewußtseins kommen kann. Wo es aber an jenem Willensact fehlt, da kann es nicht zur Erkenntniß Gottes kommen, Joh. 8, 55., 1 Joh. 4, 7 f. Das ganze Gebiet des κόσμος ist von dieser *γνώσις* Gottes im eigentlichen Sinn ausgeschlossen, Joh. 17, 25., 1 Joh. 3, 1. Es kann bei diesem Theil der Menschheit wohl zu einem Vernehmen des Einzelnen, Außerlichen kommen, aber an der Seite der *γνώσις*, welche diese Einzelheiten zusammenfaßt, um die darin enthaltene geistige Wahrheit zu gewinnen, an dem *συνιέναι* fehlt es, Matth. 13, 13 f., Apg. 28, 26., weshalb nur eine *γνώσις κατὰ σάρα*, 2 Kor. 5, 16., stattfindet, ein Wissen um das Einzelne der äußeren Erscheinung Christi, ohne Verständniß des geistigen Gehaltes dieser Erscheinung. Nur bei denen, die Christo angehören, kommt es zum eigentlichen Erkennen, Joh. 10, 14., welches dem innerhalb des trinitarischen Verhältnisses stattfindenden Erkennen homogen ist, V. 15.

Um dieses Erkennen recht zu verstehen, müssen wir sein Verhältniß zur *πίστις*, seine Unvollkommenheit und sein Wachsthum, seine Wirkungen, endlich seine dereinstige Vollendung und sein Aufhören in's Auge fassen.

In ersterer Beziehung handelt es sich hier natürlich nicht um eine der Apologetik angehörende Ausführung über Glauben und Wissen, sondern nur darum, wie sich diese beiden Acte in psychologischer Beziehung zu einander verhalten. Beide haben das mit

einander gemein, daß sie ein receptives Verhalten zum Object, ein Sichbestimmenlassen durch dasselbe, ausdrücken (vgl. Hebr. 11, 1: *πραγμαίων ἔλεγχος*). Während aber im Glauben das Object als Ganzes, als selbständig gegenüber vom Subject und doch für dasselbe existirend ergriffen wird, so geht dagegen in der *γνώσις* das Subject auf dieses Object nach seinen einzelnen Beziehungen analysirend ein. Daher liegt in der *πίστις*, wie die Voraussetzung der *γνώσις*, so der Antrieb zu ihr. Jene ist nach der Seite des Objects hin vollendet, sofern sie das Ganze hat; diese sucht als eine werdende erst zu ergreifen, wie sie ergriffen ist, Phil. 3, 12., wobei es immer *ἐκ μέρους* geht, 1 Kor. 13, 9. So erscheint denn das *πιστεύειν* dem *γινώσκειν* auch zeitlich vorangehend, Joh. 6, 69., womit aber nicht ausgeschlossen ist, daß dieses auf jenes zurückwirke, wie namentlich Joh. 10, 38. auf ein durch die *γνώσις* vermitteltes Aufsteigen der *πίστις* zu einer höheren Stufe hinweist. Wie in dieser Stelle von dem *πιστεύειν τοῖς ἔργοις* vermittelt der *γνώσις* der Uebergang gemacht wird zu dem auf die Person gerichteten Glauben, so 17, 8. von dem *λαμβάνειν τὰ ῥήματα* aus. Wenn daher 1 Joh. 4, 16. das *γινώσκειν* dem *πιστεύειν* geradezu vorangestellt wird, so wird das nach Analogie dieser Stellen so zu verstehen sein, daß die hier bezeichnete höchste Glaubensstufe durch ein vorausgehendes *γινώσκειν* ermöglicht wird, ohne daß damit ausgeschlossen wäre, daß diese *γνώσις* selbst wieder auf eine vorangehende *πίστις* sich gründet. Es ist zunächst das Object in seiner äußerlichen Manifestation (*ἔργα, ῥήματα*), was die *πίστις* ergreift. Indem nun die *γνώσις* auf diesen Inhalt der *πίστις* eingeht, analysirend und zusammenfassend (*σύνεσις*), stellt sich dem Subject die innerste Wesensbestimmtheit des Objects dar. Aber auch in dieser neuen, vergeistigten Gestalt muß das Object wieder durch einen neuen Glaubensact in seiner Totalität ergriffen werden, um nun auf's Neue Gegenstand der *γνώσις* zu werden. So führt die *γνώσις* uns *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*, Röm. 1, 17. Schon der Glaube des Kindes hat Gott nicht bloß stückweise, sondern den ganzen Gott, den ganzen Christus, aber, 1 Kor. 13, 11 f., *ἐν ἀλήματι*, unter einer Hülle kindlicher, fleischlicher Vorstellungen, 2 Kor. 5, 16. Von dem in diesem Kindesglauben Enthaltenen geht die *γνώσις* aus, sucht in dasselbe einzudringen, den Kern dieser Vorstellung zu erfassen, wobei *τὰ τοῦ νηπίου* an der Gottesidee abgestreift wird. Dadurch soll nun aber nicht die *γνώσις* als höhere Erkenntnisform an die Stelle der *πίστις* gesetzt werden, sondern sie vollbringt



ihre Arbeit im Dienste der *πίστις*, und das Resultat ist die *πίστις* auf einer höheren Stufe. In solcher Wechselwirkung zwischen *πίστις* und *γνώσις* geschieht jenes *αὐξάνειν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα*, Eph. 4, 15., vgl. B. 13. 3, 17. 19.; und da nach dem oben Gesagten das Erkennen ein Sichbestimmenlassen durch das Object ist, so ist dieses Wachsthum in der Erkenntniß Gottes und Christi zugleich ein Ihm *σύμμορφον γενέσθαι*.

Hieraus erhellt auch, daß die *γνώσις* im gegenwärtigen Zustande des Menschen stets im Werden begriffen ist und, eben sofern sie *ἐκ μέρους* geschieht, nie zur Vollendung kommt. Sie findet ihr Object als ein von ihr getrenntes, ist daher in stetigem Streben begriffen, diese Trennung aufzuheben, was aber erst gelingen kann, *ὅταν ἐλθῇ τὸ τέλειον*, 1 Kor. 13, 10. Wenn im Zustand der Verklärung die jetzige Trennung zwischen Gott und Mensch aufhört, dann erreicht auch die *γνώσις* ihr Ziel, sie ist nicht mehr *ἐκ μέρους*, sondern der göttlichen analog, 1 Kor. 13, 12. Wie Gottes *γνώσις* die Gesamtheit der Creatur und jedes Einzelwesen in allen seinen Beziehungen umfaßt, so umfaßt die *γνώσις* der Vollendeten das Wesen Gottes nach allen seinen Beziehungen, und eben darum ist nun das ganze Wesen des Menschen durch Gott bestimmt, er ist *ὁμοιος τῷ Θεῷ*, 1 Joh. 3, 2.; die Aufhebung der Trennung zwischen Gott und Mensch, auf welche die *γνώσις* immer hingearbeitet hat, ist erreicht, die *γνώσις* vollendet. — Aber eben damit hört sie als solche auf, 1 Kor. 13, 8. Weil *γνώσις* eine Trennung zwischen Subject und Object voraussetzt, so kann sie nach Ueberwindung dieser Trennung nicht mehr als gesonderte Function fortbestehen. Es ist jetzt diejenige Beziehung des menschlichen Bewußtseins zu Gott eingetreten, welche die theosophische Speculation fälschlich als eine schon im gewöhnlichen Verlauf des diesseitigen Lebens mögliche voraussetzt. Der Mensch kann jetzt Gott begreifen, da er vom göttlichen Wesen durchdrungen ist, somit aus sich heraus das Göttliche analogisch reproduciren kann. Das Erkennen geht in das Schauen über, welches gleichsam die höhere Einheit der *γνώσις* und *σοφία* ist: mit dieser hat es gemein, daß es ausgeht von der Einheit des Subjects und Objects, daß es das im Subject Gesetzte auf analogische Weise im Object findet; mit jener, daß das Object doch als ein fest Gewordenes dem Subject gegenüber stehen bleibt, eine Doppelseitigkeit, welche in dem *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* 1 Kor. 13, 12. ausgedrückt ist, und wozu die Bemerkung Meander's („Auslegung der beiden Briefe an die Corinthier“,

S. 220.) verglichen werden mag: „Der neutestamentliche Standpunkt ist die rechte Mitte zwischen Deismus und Pantheismus: er läßt niemals das eigenthümliche Wesen der Persönlichkeit mit seinen Schranken abstreifen, aber zugleich weist er hin auf die höchste Erhebung des menschlichen Geistes vermöge der erlangten Gemeinschaft mit Gott.“

Mit diesem Uebergang der menschlichen *γνώσις* in's Schauen im Stand der Verklärung ist zu vergleichen, wie umgekehrt das dem präexistenten Sohn Gottes eignende Schauen, Joh. 3, 11. 32., während der Zeit seiner Erniedrigung zum *γυγνώσκειν* depotenzirt ist, Joh. 10, 15.

Geht nun aber durch die völlige Aufhebung der Trennung von Gott und Mensch in der Ewigkeit das menschliche Bewußtsein in seiner Beziehung zu Gott auf bleibende Weise in eine höhere Form, als die der *γνώσις* ist, über: so können schon innerhalb dieses Lebens die Schranken der *γνώσις* momentan durchbrochen werden, sofern in einzelnen Augenblicken eine über den gewöhnlichen Zustand des jetzigen Lebens hinausgehende Vereinigung des menschlichen Wesens mit Gott erfolgt. Dies ist der Fall in der Entzückung, 2 Kor. 12, 2—4. In solchem Zustande hört, wie die stückweise, vom Einzelnen ausgehende Selbsterkenntniß, so auch das Erkennen Gottes *ἐκ μέρους* auf, es beginnt jenes „Centralwerk“, das wir aus Böhm's Leben und Schriften kennen, und zu dessen Erläuterung dienen mag, was Schelling (Phil. der Offenbarung, zwölfte Vorlesung) über die Erkenntniß Gottes als des an sich Seienden sagt: „sein Wesen wird nicht erkannt wie ein anderer Gegenstand im Erkennen, indem man aus sich herausgeht, sondern vielmehr im Aufsichhalten.“ Nachdem er dann an die indischen Weisen erinnert, welche beim Nachdenken den Athem anhalten, fährt er fort: „jenes Tiefste in der Gottheit wird in der That nicht in einer Expansion oder Expiration, sondern nur in der höchsten Attraction und gleichsam einer absoluten Inspiration des Denkens gefunden und gewissermaßen empfunden.“ So tritt also schon im gegenwärtigen Leben in einzelnen Augenblicken das Seeleneindrücken, welche nicht Gegenstand des analysirenden Erschauens an die Stelle des Erkennens, 4 Mos. 24, 3., es kommt zu kennens, darum auch nicht des allgemein verständlichen Sprechens werden können, zu einem so unmittelbaren Verkehr der Seele mit ihrem Gott, daß derselbe aller eigenen und fremden Erkenntniß unzugänglich bleibt. Das ist der dem *γλήσσαις λαλεῖν* zu Grunde liegende psychische Zustand, 1 Kor. 14., welcher uns in etwas anderer Beziehung auch Röm. 8, 26 f. begegnet.

Nachdem wir so die menschliche *γνώσις* in ihrem Verhältnisse zu Gott auf den verschiedenen Stufen ihrer Entwicklung kennen gelernt haben, werfen wir noch einen Blick auf die falsche *γνώσις*. Dieselbe ist nicht nur, wie wir von der falschen *σοφία* gesehen haben, leer, so daß sie nur die Form hätte ohne Gehalt. Eine solche Trennung von Form und Inhalt ist bei der *γνώσις*, deren Form auf jedem Schritt durch ihr Object bestimmt wird, gar nicht möglich. Die falsche *γνώσις* ist vielmehr gar nicht *γνώσις*, sie ist eine in der Form der *σοφία* erfolgende Speculation, die nur lügnerischer Weise den Namen der *γνώσις* annimmt, daher *ψευδώνυμος*, 1 Tim. 6, 20. Der deutlichste Beleg hiefür ist die kirchengeschichtliche Erscheinung der *γνώσις*. In den gnostischen Systemen haben wir *λόγους σεσορισμένους*, und es ist Lüge, Mißbrauch des Wortes *γνώσις*, wenn diese Richtungen sich damit bezeichnen haben. Daher muß es auch nothwendig auf Irrthum führen, wenn man, um den neutestamentlichen Begriff der Gnosis zu eruiren, von den sogenannten gnostischen Systemen ausgeht.

Nicht minder aber als Gott soll die creatürliche Welt Gegenstand der menschlichen Gnosis werden, und zwar zunächst das eigene Ich, theils nach seiner creatürlichen Nichtigkeit, Ps. 9, 21., und seiner Sündhaftigkeit, theils nach der ihm gewordenen Gnadenbegabung, 2 Kor. 13, 5.; 1 Joh. 3, 19. 24. 4, 13. 5, 2. In beiden Beziehungen aber ist das *γινώσκειν* kein rein theoretisches Verhalten, sondern, indem das Subject analysirend in den eigenen Zustand einbringt, läßt es sich durch diesen Zustand im Centrum seines Wesens bestimmen (*πίσωμεν τὰς καρδίας*), einestheils zur Demüthigung, andernteils zur Freude und *παράρησία*, 1 Joh. 4, 16 f.

Ferner ist die Außenwelt Gegenstand des *γινώσκειν*, wobei das Subject von den concreten Zuständen derselben ausgehend die Bedeutung derselben, die in denselben sich manifestirenden Gedanken, zu erfassen sucht, dabei aber eben sich selbst durch jene objectiv gegebenen Zustände bestimmen läßt, sich ihnen dienstbar macht. So ist in der *γνώσις* das praktische Element mit dem theoretischen auf das Engste verbunden. Eben deshalb sind solche Sphären des creatürlichen Seins, mit denen der Mensch in keinerlei praktische Verbindung treten soll, auch kein rechtmäßiger Gegenstand seiner *γνώσις*, Offenb. Joh. 2, 24.

Der aus der *γνώσις* für das praktische Verhalten in allen Gebieten resultirende Charakter aber ist die *ἐγκράτεια*, 2 Petr. 1, 6., d. h. die Moderirung der Triebe des Ich um der objectiven Ver-



hältnisse wissen, mit denen man es zu thun hat, eine Selbstverleugnung, welche ein Abbild ist von jener göttlichen Selbstentäußerung, welche wir oben als mit der göttlichen *γνώσις* auf's Engste zusammenhängend nachgewiesen haben. So war Paulus *ἰδιώτης* — *οὐ τῇ γνώσει*, indem er sich mit Rücksicht auf die Bedürfnisse seiner Gemeinden erniedrigte, 2 Kor. 11, 7 f., womit zu vergleichen ist die Zusammenstellung der *γνώσις* mit *μακροθυμία*, 2 Kor. 6, 6. Ueberhaupt hat sich der Höhere dem Niedrigeren, der Stärkere dem Schwächeren gegenüber in seinem Verhalten durch die *γνώσις* bestimmen zu lassen. Wo das nicht geschieht, wo man statt des dienenden Eingehens auf die Bedürfnisse der Andern ein bloß theoretisches Wissen hat (*εἰδέναι τι*), das, statt die *οἰκοδομή* des Nächsten im Auge zu haben, seinen Besitzer nur aufbläht, da kann sich dasselbe wohl mit dem Namen der *γνώσις* schmücken, es ist aber in der That keine *γνώσις*, die diesen Namen verdiente: *οὐδέπω οὐδὲν ἔγινσκε, καθὼς δεῖ γινῶναι*, 1 Kor. 8, 1 ff. Vor Allem hat dieses selbstverleugnende Eingehen des Höheren auf die Bedürfnisse des Schwächeren seine Stelle im Familienleben, Jes. 63, 16.; Ruth 2, 10. 19. Wird ja selbst der geschlechtliche Verkehr unter diesen Gesichtspunkt gestellt durch den bekannten Gebrauch der Worte *ידע* und *יגיד*. Ueberhaupt aber soll das ganze Verhalten des Mannes zum Weibe den Charakter der *γνώσις*, der selbstverleugnenden Berücksichtigung ihrer Schwäche, an sich tragen, 1 Petr. 3, 7., und ist eben darum ein *ὑποτάσσεσθαι*. Es ist nemlich wohl zu beachten, wie die ganze Ausführung bis 3, 7. nur eine Auseinanderlegung des Begriffs *ὑποτάγη* 2, 13. ist. — Andererseits wird auch auf Seite des Subordinirten ein *יגיד* gefordert als dankbare Anerkennung dessen, was er von dem Höheren empfängt, 1 Thess. 5, 12., vergl. Hos. 2, 20. Das Nichtkennen ist eben daher die Negation aller moralischen Zusammengehörigkeit, alles Bestimmthabens in seinem Handeln durch den Andern, 5 Mos. 33, 9.; Matth. 26, 72. 7, 23.

Haben wir bisher *σοφία* und *γνώσις*, jede für sich, wenn auch in ihrem Bezogensein auf einander, kennen gelernt, so bleibt uns noch übrig, das Zusammensein beider zu betrachten, ihr Zusammensein theils im Individuum, theils in der Gemeinde. In ersterer Beziehung zeigt uns Kol. 1, 9 f., wie auf Grund der *πίστις*, vergl. B. 4., sich zunächst die *ἐπίγνωσις τοῦ θελήματος* Gottes bildet. (Der Unterschied zwischen *ἐπίγνωσις* und *γνώσις* aber ist nur der, daß in jenem Worte die Richtung auf ein bestimmtes Object stärker betont wird. Während daher *γνώσις* oft absolut steht, wird *ἐπίγνωσις* immer

nur in Verbindung mit einem Genitive gebraucht.) Zudem so das Subject sich zunächst receptiv verhält, erstarkt es intwendig, es bildet sich die σοφία als innere Lebensbestimmtheit (ἐν) aus, und diese bewährt sich nun in einem Wandel, in welchem die innerlich vorhandene Dualität auch äußerlich verwirklicht wird als καρπός. Dies hat aber wieder seine Rückwirkung auf das Subject, welches nun auch in Beziehung auf die γνώσις wächst, so daß diese sich nicht mehr bloß auf den Willen, sondern je länger je mehr auf das Wesen Gottes bezieht. Wie wir oben gefunden haben, daß schon die erste Entstehung der rechten γνώσις auf einem aus der σοφία fließenden Willensact beruht, so ist auch jeder Fortschritt in der γνώσις durch ein Erstarktsein der σοφία als inneren Lebenszustandes bedingt. Beide stehen also im Individuum in Wechselwirkung, womit aber nicht ausgeschlossen ist, daß bei dem Einen diese, bei dem Andern jene Seite stärker ausgebildet sei, je nach der individuellen Begabung.

Hiedurch werden wir nun auf unsern letzten Punkt geführt, auf das Zusammensein der σοφία und γνώσις als verschiedener χαρίσματα in der Gemeinde. 1 Kor. 12, 8. ist hiefür die Hauptstelle. Diese wird von Neander sehr ungenügend erklärt, wenn er sagt: „γνώσις ist überall vorzugsweise die Bezeichnung der theoretischen Erkenntniß, während σοφία naturgemäß sich mehr auf die praktischen Verhältnisse bezieht.“ Der hier gemachte Unterschied ist, wie unsere bisherige Entwicklung zeigt, wenigstens in der Schrift nicht begründet. Ebenso willkürlich unterscheidet Augustin, wenn er (de trin. XIV.) zu unserer Stelle bemerkt: „rerum divinarum scientia proprie sapientia nuncupatur, humanarum autem proprie scientiae nomen obtinet.“ Diese, wie so manche andere Auslegungen sind schon darum unrichtig, weil sie den offenbar abhätlichen Wechsel der Präpositionen διὰ und κατὰ ganz ignoriren. Gehen wir von letzterem Punkte aus, so erscheint bei dem λόγος σοφίας das πνεῦμα als das frei producirende Princip, beim λόγος γνώσεως nur als das normative; d. h. was als λόγος σοφίας geredet wird, ist eine zunächst ohne Rücksicht auf die empirischen Verhältnisse in rein objectiver Weise geschehende Entwicklung der göttlichen Wahrheit, wie sie Sache des Apostels und Propheten ist, B. 15., während dem dort genannten διδάσκαλος mehr der λόγος γνώσεως zu eignen scheint, d. h. die den Umständen und Fähigkeiten des Subjects sich accommodirende Bezeugung der Wahrheit. Hier geht es κατὰ πνεῦμα, d. h. es wird nicht die an sich im πνεῦμα enthaltene Wahrheit in ihrer Fülle mit-

getheilt, vielmehr das Bedürfniß des Andern, die Rücksicht auf die *οἰκοδομή*, bildet den Ausgangspunkt und das Motiv des Redens, das *πνεῦμα* aber die Norm, damit es kein fleischliches Sichaccommodiren werde, sondern auch hier Alles dem Geiste gemäß geschehe. Es ist ein Reden, bei welchem das *ὁρδοτομεῖν τὸν λόγον* geübt wird, 2 Tim. 2, 15. Die Vergleichung mit Joh. 16, 13 f. kann uns dieses Verhältniß noch deutlicher machen. Wenn hier dem *πνεῦμα* das *ὁδηγεῖν εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν* zugeschrieben wird, so ist das der an das Tragenkönnen des Subjects sich anschließende *λόγος γνώσεως*, B. 12.; sofern es aber das Geschäft des Geistes ist, Christum zu verklären, sofern er das aus Seiner Fülle Geschöpfte *ἀναγγέλλει*, geht von ihm der *λόγος σοφίας* aus. Im Wirken des Geistes ist beides auf's Innigste verbunden, sobald aber dieses Geistesamt durch menschliche Organe vollzogen wird, entstehen *διαίρέσεις τῶν χαρισμάτων*, und dem Einen wird diese, dem Andern jene Form der Rede verliehen sein. Somit können wir *σοφίας* und *γνώσεως* nicht mit Rückert als Genitive objecti fassen, überhaupt nicht zugeben, daß *γνώσις* und *σοφία* ihrem Inhalte nach wesentlich verschieden seien, wie z. B. auch Oslander einen solchen Unterschied nachzuweisen sucht. Es ist vielmehr eine und dieselbe Gotteswahrheit (das *τὸ ἐμὸν* Joh. 16, 14.), welche in beiden Formen der Rede bezeugt wird (weßhalb *σοφίας* und *γνώσεως* als Genitive der Qualität zu fassen sind), das eine Mal in der Weise, wie die Wahrheit in ihrem objectiven Zusammenhang sich auseinander legt, das andere Mal, wie sie in einzelnen concreten Verhältnissen realisirt oder realisirbar vorliegt, wie sie *ἐκ μέρους* in einzelnen Spuren sich offenbart. Eben diese letztere Form ist diejenige, bei welcher je nach der Reife des hörenden Subjectes Vieles oder Weniges, *γάλα* oder *βρῶμα*, 1 Kor. 3, 2.; Hebr. 5, 12 f., dargereicht werden kann. Beide Formen der Rede begegnen uns in den Schriften der Apostel, besonders des Paulus, bei welchem Entwicklungen wie die des Römerbriefs oder Epheser 1. und 2. u. dgl. ein Muster vom *λόγος σοφίας* geben, während der Abschnitt 1 Kor. 3—12. uns den *λόγος γνώσεως* veranschaulichen kann. Beide Formen der Rede sind für alle Zeiten ein Bedürfniß der Gemeinde, und namentlich für die Gegenwart scheint mir, wenn der viel beklagten Erfolglosigkeit der evangelischen Predigt abgeholfen werden soll, gar viel auf die richtige Verbindung dieser beiden Elemente der Verkündigung des Wortes anzukommen.



## Von den Stufen des kirchlichen Unterrichts.

Von

Dr. Ehrenfechter.

Die Erfahrung unserer Tage zeigt, von wie vielen Seiten die Thätigkeit darauf gerichtet ist, in der Kirche neues Leben zu wecken, ihr eine kräftige Entwicklung zu sichern und ihr so auch wieder den Einfluß auf die Gestaltung der Dinge zu verleihen, der in ihrem Wesen und ihrer Bestimmung liegt. Wie sehr nun auch jeder Beitrag an dem Bau des Heiligthums berechtigt und erwünscht ist: so bleibt es doch die alte, unumstößliche Bauregel, daß zuerst die Sicherheit der Fundamente verbürgt sein muß, ehe sich die emporstrebenden Spitzen des Baus erheben können. Deshalb erscheint es nöthig, den Blick vor allem auf diejenige Seite zu richten, wo dieses stille, zurückgezogene, vorbereitende und grundlegende Wirken seine Stätte hat. Für die Kirche ist dieses die Katechese. Fast in keinem Gebiete hat die Reformation so bestimmte und klare Erfolge gehabt, als in dem katechetischen, und fast nirgends hat sich ihr organisirender Trieb so stark ausgeprägt, als gerade bei der Gestaltung des katechetischen Unterrichts. Der Katechismus, frühe geschmückt mit lieblichen und bezeichnenden Namen, tritt in den Mittelpunkt der reformatorischen Thätigkeit, er bildet den Inbegriff alles Lehrstoffes für den Unterricht. Indem in dem verwilderten Geschlechte, dem man das lebendige Brot des göttlichen Wortes entzogen oder vorenthalten hatte, die Reformation auftrat, mußte sie vor allem erziehend und unterrichtend verfahren; so erfüllte sie, indem sie dem Volke die lang entbehrte Speise zurückgab, einen rechten Missionsdienst an demselben. Ihre Katechismusübung in Haus, Schule und Kirche, ihre Katechismuspredigten, ihre Katechismusexamina, ihre Beichtverhöre, ihre in alle Verhältnisse des Lebens hineinreichenden Veranstaltungen, um der Kenntniß des Katechismus gewiß zu werden: — dieß alles erschien der Kirche als eine heilige Pflicht, um die Wahrheit und Frucht des Bekenntnisses zu bewahren.

In welcher einer andern Stellung die Gegenwart sich befindet, liegt am Tage. Zwar wird Jahr aus Jahr ein catechisirt, aber oft kann man, besonders wenn man an die noch keineswegs ganz ausgestorbene Methode der rationalistischen Catechese denkt, zweifeln, ob nicht mehr heraus als hinein catechisirt wird. Offenbar ist, daß die Gemeinde in den Dingen des Heils vielfach unwissend ist, ja vielmehr, daß ein Zustand eingetreten, schlimmer, als der der Unwissenheit, nicht allein, weil die Unwissenheit sich für die Weisheit hält und darin einen Fortschritt gegen den früheren Stand preist, sondern auch, weil die Abstractionen und allgemeinen Formeln, die vielfach an die Stelle der früheren concreten Bestimmungen getreten, den Sinn für eine lebendigere und wesenhaftere Erkenntniß geschwächt haben. So ist bei Vielen in der That nicht etwa ein böser Wille, der sich gegen die volle und ganze Wahrheit des Evangeliums wehrt, als vielmehr eine geistige Unfähigkeit, die mit der ganzen Signatur des Zeitalters nur zu genau zusammenhängt, überhaupt etwas Volles und Ganzes zu erkennen und zu ergreifen. — Uebrigens würde es nicht weniger Unwissenheit und Stolz verrathen, wenn man nicht freudig bekennen wollte, wie seit manchem Jahre der Catechese ihr Inhalt zurückgegeben ist, wie man versucht, in den mannigfachsten Weisen diesen Inhalt darzulegen und darzubieten und in das heranwachsende Geschlecht der Gemeinde einzubilden.

Aber eben diese Mannigfaltigkeit, dieses beliebige Schalten und Walten erregt neue Bedenken. Denn schon von dem pädagogischen Gesichtspunkt aus erscheint es als eine nothwendige Forderung, dem unfertigen und erst werdenden Geschlechte mit festen Typen entgegenzutreten, damit es sich an denselben zur eigenen Selbstständigkeit entwickele. Hat die Kirche, wie sie wirklich hat, eine pädagogische Aufgabe, so wird sie dieselbe nicht anders lösen können, als dem bemerkten Gesetze der Pädagogie entsprechend in einem geordneten, in Stufenfolge sich entfaltenden Gange. Der gegenwärtige Standpunkt der Sache aber ist, daß der einzelne Lehrer, auch wohl das besondere Lehrbuch, im Vordergrunde steht, während das Bewußtsein des kirchlichen Zusammenhangs zurücktritt; der catechetische Unterricht hat seinen Schauplatz vorwiegend in der Schule genommen und wirkt von da in die Kirche zurück, statt daß die Kirche sich ihre eigenthümliche Schule bildete und darin waltete.

Darum erscheint es als die jetzige Aufgabe der Kirche: in ihrer catechetischen Thätigkeit den inneren Zusammenhang und die geordnete

Stufenfolge, d. h. eine wirkliche Organisation des kirchlichen Unterrichts zu gewinnen. Die folgende Darstellung wird, wie wir hoffen, zeigen, daß darunter nichts weniger als Uniformität und Mechanismus zu verstehen ist; man müßte denn die Methode des Organischen, die Nothwendigkeit des Zusammenwirkens, die Bestimmtheit des Ineinandergreifens auch schon Mechanismus nennen.

Die Kirche als erziehende Anstalt hat es mit den Kindern der Gemeinde zu thun. Durch die Erziehung sollen diese zu ihren mündigen Gliedern werden. Als ein Theil dieser erziehenden Thätigkeit ist der kirchliche Unterricht zu betrachten. Keineswegs also geht derselbe in die gesammte erziehende Leitung der Kirche auf; vielmehr, welch eine erziehende Macht auch schon in jedem Unterrichte an sich und vornehmlich in dem religiösen liegen mag, so giebt es dennoch ein abgesondertes Gebiet noch für die kirchliche Erziehung, ein Gebiet der Pädantik, welches der Seelsorge angehört. Aber ebenso wenig fällt die katechetische Thätigkeit mit der Didaktik zusammen oder bildet nur einen Theil derselben. Nicht von dem allgemeinen Standpunkt der Methodik, der Kunst und Art, den Lehrstoff, wodurch die menschliche Bildung bedingt ist, mitzutheilen und einzubilden, geht sie aus, sondern von der vorhandenen Thatsache des Evangeliums, des Bekenntnisses, der Jugend, sie ist mit Einem Worte: kirchlicher Unterricht.

So setzt die Katechese beides voraus, das Dasein der Kirche als einer bekennenden Gemeinschaft, das Dasein der Jugend, der im Wechsel folgenden Geschlechter. Diesen Wechsel mit seinen immer neuen Anfängen durch die Weckung und Pflege des Bewußtseins zu vermitteln mit dem steten Dasein der Kirche und so für dieselbe den fortschreitenden Gang ihrer Entwicklung zu sichern: das ist der Zweck und die Aufgabe der katechetischen Thätigkeit.

Beides also setzt die Katechese voraus, die Stätigkeit der Kirche und das Dasein des Kindes; beides vermittelt sie gegenseitig nach der Seite des Bewußtseins. Sie bringt die Kirche in das Kind; sie bringt das Kind zur Kirche; sie verbreitet die Kirche durch die Kinder der Gemeinde, daß sich dieselbe immer auf's neue ergänzt; sie bildet die Kinder zu Gläubigen, deren Gemeinschaft die Kirche ist. Sie thut dieß alles kraft des Zusammenhangs, der zwischen der Kirche und dem Kinde durch die Kindertaufe geknüpft ist. Denn mit der Kindertaufe ist die Kirche in ihre volle Existenz getreten; in ihr senkt sie das Leben der Wiedergeburt, der Vergebung der Sünde, die objectiven



Güter des Heils, getreu der Anweisung ihres Herrn und seiner Verheißung vertrauend, in die Seele des Kindes. Obschon dem Bewußtsein desselben noch verhüllt, ist dieses neue Leben doch wirklich vorhanden, und zwar vorhanden nicht allein nach seiner objectiven Seite, sondern auch nach der subjectiven des Glaubens. Denn wie der Mensch von Anfang an durch das ewige Wort und zu ihm, dem schöpferischen Principe alles Lebens, geboren ist, so ist er auch zum Glauben bestimmt; Glauben ist die Grundkategorie seines seelischen Lebens. Wenn daher alle christliche Erziehung darauf zielt, das ursprüngliche Bild des Menschen von dem anhaftenden Verderben und der dadurch hervorgebrachten Verfehrung zu befreien und es zur vollen Kraft und Wirklichkeit zu gestalten, so wird sie auch die Entfaltung jenes Lebens der Wiedergeburt und des Glaubens gegenüber dem Verderben des natürlichen Menschen zu leiten haben. Sie thut es in der doppelten Weise, worin sie überhaupt ihren Gang verfolgt, in der Zucht des Willens wie in der Bildung des Wissens. Hat sie nun gerade für die letztere besondere Veranstaltungen getroffen, so geschieht dieß nicht, um Wissen und Willen von einander zu trennen, sondern weil die Form des Bewußtseins die unterscheidende für den Menschen und deshalb an die Gestaltung derselben eine besondere Arbeit zu setzen ist. Wie sehr diese Bildung an sich schon auch auf die Zucht des Willens Einfluß übt, ist klar; man wird es nur nie vergessen dürfen, daß die Gestaltung des Willens viel weniger von absichtlich hierfür gemachten Gelegenheiten, als von dem Einflusse der gesamten Umgebung, des ganzen geschichtlichen Charakters einer Zeit und eines Orts abhängt.

Sowohl das Bedürfniß der Kirche, wie das des Kindes begegnet sich also, um einen Unterricht zu erzeugen. Die Kirche will sich fortsetzen und verbreiten. Dieses Verbreiten kann kein mechanisches sein; indem es lebendige Persönlichkeiten sind, in welchen sie sich fortsetzt, kann sie dieß nur thun, indem sie das Gesetz der Freiheit und Persönlichkeit achtet. Da eine Bedingung derselben das Bewußtsein ist, so wird jene Verzweigung nur durch die Form des Bewußtseins, des Zumbewußtseinbringens möglich werden. Sie selbst, die Kirche, kann dieses von ihrem Standpunkte nicht anders; denn sie selbst hat ja ein Bewußtsein von sich. So bewirkt die Kirche ihre Fortschreitung in und durch die Individuen durch die stete Einbildung ihres Bekenntnisses in dieselben und verhindert eben dadurch, daß die Individuen nur zu verschwindenden Momenten und Atomen an ihr herab-

gesetzt werden; vielmehr erscheinen sie so gerade in dem ganzen unendlichen Werthe ihrer Persönlichkeit, durch welche die Kirche ihre innere Lebensfülle gewinnt. Es eignet sich die Kirche ihre Glieder in voller Freiheit an, indem sie ihr in der Schrift begründetes, im Bekenntniß objectivirtes Bewußtsein in das Bewußtsein des Kindes hineinbildet. Eben dieß eben vollzieht sie in ihrer Katechese.

Aber auch vom Standpunkte des Kindes ergiebt sich die gleiche Nothwendigkeit. Das Kind ist die lebendige Gestalt der Unmittelbarkeit und Empfänglichkeit. Soll es nun zu einem bestimmten Gepräge des Lebens gelangen, so muß dieser Empfänglichkeit ein bestimmter Gegenstand geboten werden, den es aufnimmt und verarbeitet. Auch die religiöse Empfänglichkeit steht unter diesem Gesetze. Je lebendiger und inniger der Glaube sein soll, in welchem jene Empfänglichkeit ihre höchste Stufe erreicht, desto klarer und fester muß der Gegenstand sein, welcher sich ihm anbietet. Diese Klarheit und Festigkeit erscheint für das reisende Leben in der Form des Gesetzes. Und auch dieser Nothwendigkeit kann sich die religiöse Entwicklung nicht entziehen. Als dieser feste Gegenstand tritt dem Kinde auch hier das Bekenntniß der Kirche entgegen, wie es sich im Dogma weiter entwickelt. In voller Bestimmtheit erscheint das Glaubensgesetz der Kirche gegenüber dem Kinde, damit es von demselben angeeignet werde und in dieser Aneignung zur Freiheit führe. Das Kind, um zur Mündigkeit zu gelangen, kann dieß nur, wenn es sich rückhaltlos dem Objecte hingiebt, dasselbe auf sich wirken läßt und es in sein inneres Leben aufnimmt. Dieses Hingeben und Aufnehmen läßt das Kind an sich in der Katechese vollziehen.

Mithin durchdringen und bedingen sich die beiden Proceßse, der der Aneignung der Individuen von Seiten der Kirche, der der Aneignung der Kirche von Seiten der Individuen. Anfangs- und Endpunkt der Katechese ist dadurch bestimmt. Der Anfangspunkt ist, wo die vorwiegende Thätigkeit auf die Aneignung der Individuen durch die Kirche gerichtet ist; der Endpunkt, wo das Individuum sich die Kirche angeeignet hat. In dem ersten Stadium trägt die Kirche die Individuen, an dem Ende ist jeder Gläubige Vertreter und Darsteller der Kirche und bildet sich dieselbe aus der Gemeinschaft dieser Gläubigen. Die Katechese ist mithin die Voraussetzung der Mündigkeit der einzelnen Glieder, ebenso wie die Voraussetzung für die Freiheit und Selbstbewegung der Kirche.

Geht nun so die Katechese aus dem Zusammenwirken dieser

beiden Seiten hervor, der Kirche und des Kindes, so entsteht die Frage, wo denn der Ort sei, in welchem beide diese ihre Durchdringung zur Erscheinung bringen. Nach dem Gesetze, daß die Anfänge die fortlaufende Reihe bestimmen, wird der Anfangspunkt der Katechese den bestimmenden Einfluß hierauf äußern. Dieser Anfangspunkt liegt nun auf Seiten des objectiven Lebens der Kirche und seiner aneignenden Kraft. Die Macht der Gemeinschaft, die ihr eingeboren ist, offenbart sie auch hier; es ist ihr natürlich, daß sie ihren Gemeinschaftstrieb in der Gemeinschaft derer, die ihr in der Taufe zu eigen geworden sind, beurfundet. Aber auch von Seiten des Individuums wird ein gleiches Ergebnis gewonnen. Da es sich darum handelt, daß das Individuum sich aus seiner unmittelbaren Empfänglichkeit heraus zur Selbständigkeit entwickelt; da diese Entwicklung durch das vorgehaltene Gesetz hindurch vollzogen wird, das Gesetz aber die einigende Macht inmitten einer Mannigfaltigkeit ist: so wird auch hier eine Gemeinschaft von Individuen erfordert.

Aus dem Vorhergehenden folgt, daß die Katechese sich nur in der Form der Gemeinschaft vollzieht; die gemeinschaftliche Bildung des Bewußtseins aber in erziehender Absicht ist die Schule. Die Katechese hat daher zu ihrem wesentlichen Ort die Schule, zunächst ganz abgesehen von einer bestimmten Art von Schulen, und nur gesagt in der Weise von Religionschulen. Die Schule ist also nicht etwa nur Ersatz für das Haus, dem eigentlich und allein der religiöse Unterricht zukäme, sondern welchen Antheil auch das Haus an ihm nehme: in dem Wesen und der Nothwendigkeit des Gesetzes, der Gemeinschaft, der Einbildung des Objectiven in das Subjective und umgekehrt ist die Forderung des schulmäßigen Unterrichts begründet. —

Die Organisation des kirchlichen Unterrichts wird durch das Doppelte bedingt und ist nichts anders, als die Zueinsbildung dieses Doppelten: durch den Stoff und durch die Methode. Aus dem Zusammenwirken von beidem in der Schule entwickelt sich der ganze Stufengang, die volle Erscheinung der Unterweisung. Wir richten zuerst unsere Aufmerksamkeit auf den Stoff.

Der Stoff des katechetischen Unterrichts kann nach einer zweifachen Hinsicht bestimmt werden, die sich formell unterscheidet, ohne sich materiell auszuschließen. Er ist Unterricht im Bekenntniß der Kirche; er kann auch nach Luther's Wort bezeichnet werden als Unterricht in der heiligen Schrift. Denn im Bekenntnisse liegt nicht ein Einfaches nur, es giebt eine geschichtliche Kunde, die mitzutheilen ist, aber

das ist eine solche Kunde, die in ihrer geschichtlichen Gestalt zugleich die Angelegenheiten des ewigen Heils betrifft und deshalb Buße und Glauben fordert, und es ist endlich eine solche, die eben darin das religiöse Leben, das wechselseitige Gemeinschaftsleben Gottes und des Menschen erfüllt und verwirklicht. So wird es die Aufgabe des katechetischen Unterrichts sein, zuerst die geschichtliche Kunde, worauf unser Heil beruht, mitzutheilen, sodann das Verständniß dieses Heils selbst auseinanderzusetzen und endlich dieses Verständniß zu einer wirkenden Kraft des gottinnigen Lebens zu machen. Als die Lehrmittel, in welchen dieser Stoff enthalten ist, hat die Kirche für die geschichtliche Kunde die biblische Geschichte, für das Verständniß des Heils ihren Katechismus, für die Hineinbildung des Verständnisses in das innere Leben der Frömmigkeit die heilige Schrift selbst. Aber ist nicht diese heilige Schrift auch schon in allem Vorhergehenden enthalten? Allerdings; sie liegt ja dem Katechismus zu Grunde, der ihre Summe in seinen Hauptfäden plastisch zusammenfaßt; und wie sie Quelle der biblischen Geschichte ist, braucht nicht erst erwähnt zu werden. Wie sie also von Anfang an der alles tragende Grund und Boden ist, so enthüllt sie sich zuletzt in ihrer eigentlichsten Gestalt; sie tritt aus den Umhüllungen, Metamorphosen, in die sie anfänglich wie ein jedes organische Leben gehüllt war, als sie selber auf und bezeichnet eben mit diesem ihrem Eintritt, daß für den Unterricht die höchste Spitze, daß die Nähe des Augenblickes erreicht sei, wo die Mündigkeit beginnt. Bezeichnet man nun den Inhalt des kirchlichen Unterrichts als den des Bekenntnisses, so ist das kein Widerspruch mit dem Gesagten. Das Bekenntniß erscheint zunächst als Ueberlieferung eines gegenwärtigen Bewußtseins auf die zukünftige Generation. Ist nun das Bekenntniß, worin unterrichtet wird, wie wir wissen, die Antwort der Gemeinde auf das Wort Gottes, so kann es auf den ersten Blick seltsam dünken, daß nicht das Wort, sondern die Antwort zuerst der Jugend überliefert wird. Aber man vergesse nicht, daß wir es nicht mit einem erst zu missionirenden Volke zu thun haben, sondern mit einer solchen Jugend, die bereits durch die Taufe ihrem Herrn und seiner Kirche einverleibt ist, die also ideell auch schon mit der Antwort zusammenstimmt, welche die Gemeinde auf das zuerst gepredigte Wort, wodurch sie Gemeinde geworden ist, gegeben hat. Dann hat die Katechese keine andere Aufgabe, als diese ideelle Antwort in dem reifenden Geschlechte zu einer vollbewußten und wirklichen zu machen. Wie kann sie dieß Bewußtsein aber anders entzünden, als an dem



Bewußtsein des ursprünglich geredeten Wortes selbst? Unterricht im Bekenntniß ist unmöglich ohne Unterricht in der heiligen Schrift. Gleichwie jede Erziehung und in ihr der Unterricht zunächst Reproduction ist, so ist auch der kirchliche Unterricht vorerst Wiedererzeugung der Stufe, auf welcher das vorhergehende Geschlecht der Eltern stand. Aber hierbei kann es nicht stehen bleiben. Die Reproduction muß bis zu dem Punkte fortschreiten, wo die heranwachsende Jugend in die Quellen der bildenden Kraft selbst eingeführt wird. In der Kirche ist der ewige Quell aller Production das Wort Gottes. Wenn es sich nun in dieser Hinleitung zeigt, daß alle Antwort nur der Wiederhall des Wortes war, also keine unbedingte Selbstständigkeit in sich hat; wenn sich gerade in der Vertiefung in dieß letztere Wort das freie Gespräch zwischen Gott und der Seele bildet: dann ist jede Gefahr einer fesselnden Ueberlieferung verschwunden, die Grundforderung evangelischer Freiheit ist erfüllt: „ich glaube, darum rede ich“; „ich glaube hinfort nicht um der Rede Anderer willen, sondern weil ich selbst erkannt und geglaubt habe“. So stehen also beide Formeln: Lehrstoff ist das Bekenntniß der Kirche, und: Lehrstoff ist die heilige Schrift, in einem innern Zusammenhange, beide gehören zusammen, um auch hier wieder das Grundgesetz alles in der Welt erscheinenden kirchlichen Lebens zu erfüllen, wonach sie zuerst mit der ganzen Macht der Gemeinschaft an das Individuum herantritt, und gerade hierdurch das letztere zu seiner Selbstständigkeit und vollen Persönlichkeit hinführt.

Zuerst also wird die Geschichte des Heils verkündet; als ein Evangelist tritt der Lehrer unter die Kinder, die Thaten Gottes in seiner Schöpfung, Erlösung und Heiligung zu erzählen. Ist die göttliche Geschichte verkündet, dann geht der Unterricht darauf, das zustimmende Wort des Bekenntnisses in der Jugend zu gewinnen; und um der Wahrheit dieses Bekenntnisses auf immer gewiß zu werden und sie göttlich bestätigt zu sehen, wird endlich der unmittelbare Zugang zu dem Vollgehalt der Schrift geöffnet.

Einen andern Weg will auch die Natur der Jugend nicht. Ist ihre erste Richtung die der Anschauung, ihr erster Blick auf die Welt der Gegenstände gerichtet, so daß das Leben in epischer gegenständlicher Breite und Unendlichkeit entgegentritt: welche andere Welt des Göttlichen könnte ihr da geboten werden, als die der biblischen Geschichte? Besteht die weitere Entwicklung darin, daß sich das Innere der Seele erschließt, daß der Blick von der Außenwelt sich in die Innenwelt

zurückwendet, daß er vorstellt und vergleicht: so ist der Katechismus, der in seiner fragenden und antwortenden Gestalt dieses Wechselspiel an sich selbst darstellt, hierfür der natürliche Dolmetscher und das angemessene Werkzeug. Und wenn endlich dieses vergleichende und vorstellende Denken und Reflectiren zur That zu werden sucht; wenn die zur Blüthe aufgebrochene Persönlichkeit in die Welt der Gegenstände hinübergreift und sie zu bilden beginnt; wenn das dramatische Element des Lebens sich entfaltet: dann ist es Zeit und Bedürfniß, daß sich die heiligen Blätter des göttlichen Buches, worin Gott mit den Menschen redend handelt, aufrollen und die Macht eines selbständigen Lebens erwecken.

In dem Angegebenen sind nun auch schon die Elemente der Methode angezeigt. Das allgemeine Gesetz des catechetischen Unterrichts ist Mittheilung und damit treten wir in Gegensatz zu jener falsch berühmten Kunst, welche die natürliche Tochter war einer subjectivistischen Auffassung der Religion und einer Offenbarung, die nichts offenbarte, jener Kunst, die ihren Namen von dem Namen des Socrates lieb, wie *lucus a non lucendo*, einer Kunst, die nicht merkte, wie sie unter dem Vorgeben, die Freiheit und Individualität des (noch nicht zur Freiheit und vollen Persönlichkeit hindurchgedrungenen) Kindes zu achten, dasselbe nur zum slavischen Werkzeug einer formalistischen Denkoperation machte, welche dem kindlichen Gemüthe gänzlich fremd blieb. Nicht als sei der Wechsel von Frage und Antwort an sich falsch — er nimmt vielmehr eine wesentliche Stelle in der catechetischen Unterweisung ein —, nicht als wäre jenem Formalismus gegenüber eine mechanische Ueberlieferung das Rechte, die nur von der Voraussetzung einer magischen Wirkung des biblischen und kirchlichen Wortes ausgehen könnte: vielmehr es gilt, die Wahrheit der Offenbarung auch in der Form, worin sie dem Menschen entgegentritt, zu bethätigen, die wesenhaften Elemente der Religion, wodurch der Mensch zum Menschen wird, von der Abstraction bloß formaler Denkgesetze zu unterscheiden, überhaupt die Täuschungen abzuwehren, die jeder idealistische Standpunkt mit sich bringt, als sei das Hervorgehen der religiösen Begriffe aus des Kindes Gemüth die eigentliche Erzeugung derselben.

Die Mittheilung selbst ist gemäß der Verschiedenheit des Lehrstoffes so wie der kindlichen Natur eine verschiedene. Die biblische Geschichte wird erzählt, der Katechismus wird durch Unterredung behandelt, die Schrift wird ausgelegt.

Was ist die Norm für die Erzählung der biblischen Geschichte? Es ist eine Erzählung von Person zu Person, zunächst durch kein Buch vermittelt, an die Ueberlieferung des Hauses anknüpfend, wenn nicht dieselbe voraussetzend. Es ist nur die Befriedigung eines tiefen Bedürfnisses, welches das Kind hat, wenn wir ihm biblische Geschichte erzählen. Wonach es in dem bunten Schimmer der Märchenwelt ahnend hascht, das besitzt es in der vollen Wahrheit der biblischen Geschichte; denn wenn nach dem tiefsinnigen Worte von Novalis der eigenthümliche Reiz des Märchens darin besteht, daß es in immer neuen Tauten die Macht des Zaubers und seiner Gebundenheit, aber dann auch das wunderthätige Brechen dieses Zaubers schildert; wenn wir dann noch hinzunehmen, wie in dieses bunte Spiel der Märchen die alten Stimmen der Sage und Ueberlieferung im Volksglauben hineintönen: so erblicken wir darin eine wunderbar weis-sagende Beziehung des natürlichen Herzens zu der Geschichte der Offenbarung, welche dem Kinde wie eine selige Erfüllung entgegentritt. Gewiß liegt darin ein Grund für die oft zu machende Erfahrung, daß nichts dem kindlichen Ohre lieber ist, als das Hören einer biblischen Geschichte, namentlich der Geschichte Christi. Deshalb muß aber auch die Erzählung selbst einen vollkommen epischen Charakter tragen, alles muß bestimmt, klar, gegenständlich sein, nichts darf sich in malende Schilderung verlieren, als wäre des Kindes Anschauung nicht schon unmittelbar den Ursprüngen des Lebens zugewandt, als webte es nicht von selbst in dem Odem des Aufgangs. Man muß sich treu an die Form der Ueberlieferung halten, die Worte der Erzählung nicht in willkürlicher Aenderung wechseln, muß für dieselbe Sache immer dasselbe Wort nehmen, weil der Gebrauch von Synonymen ein gereifteres und complicirteres Bewußtsein voraussetzt, als das Kind hat, das in der Einfachheit der Anschauung und darum in der Einfachheit des Wortes lebt, durch das Synonym aber in dieser Einfachheit beirrt und zu bald in eine Zweideutigkeit des Ausdrucks geführt wird, die, mehr als man glaubt, den zarten und feinen Sinn der Wahrheit schwächt. Am meisten aber muß die Erzählung vermeiden, zu moralisiren, die Geschichte, wie man zu sagen pflegt, anzuwenden, vielmehr sie zu verderben, sie nur zu einem Mittel anderweitiger Zwecke zu machen, so daß über der insgemein sehr trivialen Lehre die Geschichte selbst in ihrer plastischen Gestalt und der Macht ihres Eindruckes verloren geht. Erst dann, wenn die biblische Geschichte in dieser Unmittelbarkeit zum Eigenthum des Kindes geworden ist, kann

sie in dem Gewande eines Buches wieder vor dasselbe hantreten. Dieses wird dann den seinem Gedächtniß wohlvertrauten Text in dem Buchstaben wieder erkennen (*ἀναγινώσκειν* = lesen) und begrüßen, die erworbene Kunst des Lesens an der neuen und doch bekannten Gestalt der Geschichte erproben. Treten im gedruckten Buche unter die einzelnen Erzählungen wohl auch einige Sprüche aus der Schrift oder Liederverse, vornehmlich aus den objectiven Kirchenliedern, welche besondere Momente der heiligen Geschichte für die Andacht wiederholen: so findet das Kind das alte Wort nicht bloß in neuer Gestalt, sondern auch in einer Umgebung, die ihm eine Aussicht in neue Bahnen des Unterrichts eröffnet.

Der Katechismus wird durch die Unterredung, durch das katechetische Gespräch, mitgetheilt. Er selbst ist ja nicht ein künstlich gebautes Lehrsystem, sondern ein Erzeugniß der kirchlichen Thätigkeit, wie sie durch Jahrhunderte hindurch sich entwickelt hat. In typischen Formen, theils unmittelbar, theils mittelbar aus der Schrift entlehnt, sind in ihm die grundwesentlichen Verhältnisse des religiösen Lebens, der Glaube, das Gebet, der Wandel nach Gottes Gebot, zusammengefaßt, und so ist er nicht ein schriftstellerisches Werk von diesem und jenem, sondern das Werk der Kirche selbst in der stillen Arbeit fortlaufender Zeiten. Nach einer innern Nothwendigkeit sind die Stücke des Glaubens, des Herrngebetes, des Decalogs in der altkatholischen und der mittelalterlichen Kirche hervorgetreten und hat sich in dem Acte der Aufnahme dieser Stücke der eigenthümliche Charakter der aufeinanderfolgenden kirchlichen Epochen abgepiegelt. Und wenn Luther die bisherige Abfolge der Stücke änderte, den Decalog voranstellte, Glauben und Gebet folgen ließ: so drückte sich darin eben der neue reformatorische Grundgedanke aus, der Gedanke, der die Kirche mit der vollen Wahrheit der rechten Heilsordnung beschenkte. Selbst seine Auslegung darf nicht als das Product nur eines Einzelnen aufgefaßt werden. Schon die Stellung in Frage und Antwort, wie sie uns bereits in vorreformatorischen Bildungen begegnet, zeigt durch eben den Augenblick, da sie erscheint, ihre innere Bedeutung, daß sie es nämlich darauf anlegt, das Heil innerlich anzueignen; und wenn wir bedenken, wie manche Stelle in Luther's Auslegung auf die alte Catechesis theotisca Diefied's zurückzuführen ist, sei es in bewußtem Zusammenhange, sei es, was wahrscheinlicher, durch einen verborgenen Gang der Ueberlieferung: dann erscheint uns auch diese Auslegung nicht als eines einzelnen Mannes That, sondern als der nach langer



Unterbrechung wieder hervorbrechende Zug einer Arbeit, in welchem sich die erste Glaubenskraft eines jugendlichen Volkes ausgesprochen hat. Und wo nun noch, wie sie muß, die weitere Erklärung und Auslegung hinzutritt — indem in ihr die Gemeinde ihr ausgeführteres, auf den ganzen Umfang des Glaubens und der Frömmigkeit sich beziehendes, volksthümliches Bekenntniß hat — da macht sie doch den Katechismus nicht zum Lehrbuch, sondern erhält ihn in seinem ursprünglichen Charakter als Lernbuch, als ein Buch, das mit dem Ausgang aus der Schule nicht aus Auge, Hand und Herz tritt, sondern mit Bibel und Gesangbuch vereint im schönsten Sinne des Wortes die lieben „Tröster“ und Begleiter des Christen bis an sein Ende bleiben. Solch ein Katechismus hat die ganze Schärfe bestimmter Begriffsbildung mit dem Hauch der Andacht zu verbinden. — Erklärt soll nun der Katechismus werden. Natürlich vorwiegend in der Form, in welcher er selbst gestellt ist, in der Form der Frage und der Antwort, aber auch aus dem Grunde, weil diese Form sich da am meisten eignet, wo es darauf ankommt, ein Aeußeres auf ein Inneres zu beziehen und für das Bewußtsein zu vermitteln. Freilich setzen wir für die Behandlung der Frage den gedächtnißmäßigen Besitz der katechetischen Hauptstücke schlecht hin voraus. Und hier scheuen wir uns nicht, den scheinbaren Vorwurf des Mechanischen auf uns zu nehmen, in der Ueberzeugung, wie er nur dann begründet wäre, wenn man unser Verfahren nicht in seinem ganzen Zusammenhange auffaßte. Die Forderung nämlich, die wir stellen, ist, daß der Text des Katechismus (wie angedeutet, so, daß man zunächst von seiner Erklärung absieht) so früh als möglich dem Gedächtnisse anvertraut werde. Nur unter dieser Bedingung ist es inmitten der mannigfachen Zerstreuungen, in welche uns die Cultur der Welt gestellt hat und deren Einflüsse jetzt selbst auch die sonst ruhigeren Dörfer berühren, möglich, daß ein fester und unveräußerlicher Besitz desselben gewonnen werde, der in Fleisch und Blut des Kindes übergeht. Tausendmal schwerer wird für die aufwachsende Jugend das Auswendiglernen in dem Kampfe mit dem schon in der Reflexion thätigen Verstande, während das Kind an dem Behalten und Verwahren der ihm überlieferten, wenn auch noch nicht völlig deutlichen Worte eine Freude hat wie an einem ersten geistigen Besitze. Gerade dann, wenn dem Kinde der Katechismus schon so früh ein Eigenthum geworden ist — worauf zu halten übrigens weniger der katechetischen als der pädagogischen Thätigkeit der Kirche zufällt — kann es zu seiner Zeit mit ungetheilter Kraft

sich auf sein Verständniß richten, das ihm durch Unterredung lebendig werden soll.

Die Unterredung selbst erscheint, wie es sich von selbst versteht, in der Wechselrede von Frage und Antwort, des fragenden Lehrers, des antwortenden Schülers. Aber warum nicht umgekehrt, warum nicht des fragenden Schülers, des antwortenden Lehrers? Scheint dieß nicht dem religiösen Unterricht angemessener? Dürfen wir nicht sagen: der ganze Unterricht sei ja nichts anders, als die Antwort auf die Grundfrage: „was soll ich thun, daß ich selig werde“, die in immer mehrere Fragen sich zerlegt und worauf dann die Antworten erschallen: „thue nach meinen Geboten, so wirst du leben“; „glaube an den Herrn Jesum Christum, so wirst du und dein ganzes Haus selig“; „bittet, so wird euch gegeben“? Und in der That war bekanntlich jene Weise in den israelitischen Schulen gewöhnlich, und auch in der reformirten Kirche fehlt es nicht an einzelnen Beispielen derselben. Aber sie ist doch mehr für den Dienst der Mission gerechtfertigt; im Proselytenunterricht, wenn er nicht in der Art eines zusammenhängenden Vortrages stattfindet, bildet sich dieser Weg von selbst. Wir aber haben es in dem kirchlichen Unterricht nicht mit Proselyten zu thun, sondern mit getauften Kindern, in deren Namen ihre Väter den Glauben schon bekannt haben. Auch von diesem Gesichtspunkt wird auf's neue klar, wie nothwendig es ist, daß die Hauptsumme des Glaubens dem Kinde schon früh in den Boden des Gedächtnisses gesenkt wird, woran es, wie äußerlich es sich dabei auch zunächst noch verhalte, das Zeugniß und Unterpfand seines Glaubens hat. Daß dieses Aeußerliche zum Innerlichen werde: dazu dient eben die Unterredung und ihre fragende Weisung. Zunächst ist die Frage eine examinirende, um durch sie sich zu vergewissern, ob das Kind in dem auswendigen Besitze der Summe der christlichen Lehre sei. Dann aber wird sie zu einer dialektischen, in der Erfassung sowohl des grammatischen wie des logischen Elements, indem sie den innern Zusammenhang des Gedankens aufweist. Sie thut dieses, indem sie das Urtheil absichtlich in seine Bestandtheile auflöst, um es dann ebenso absichtlich wieder herzustellen. Die Frage ist in dieser Hinsicht eine Operation des Gedankens und der Sprache, welche mit Bewußtsein das eine Element von dem andern trennt, um beide wieder auf einander zu beziehen. Wie die Sprache selbst in der Vereinigung und Durchdringung des Objects und Subjects, der Person und des Gegenstandes steht: so löst sie in der Frage diese Verbindung, um sie für

ihr Bewußtsein neu entstehen zu lassen. Ueberall wo sich die genetische Methode geltend macht, tritt eine natürliche Nothwendigkeit für die Frage ein. Aber die katechetische Frage greift über dieses Gebiet, das doch nur das der Intelligenz ist, hinaus. Sie will nicht bloß einen Widerhall der einzelnen Elemente des Gedankens erzeugen, sondern grundwesentliche Verhältnisse des religiösen Lebens bilden in ihr sich ab. Nicht die dialektische Auseinandersetzung der Sache an sich, gleichsam durch das Selbstgespräch der letztern geführt, ist ihr Inhalt, die Dialektik wird vielmehr zum Dialog, d. h. einmal: die lebendigen Persönlichkeiten des Lehrers wie des Schülers bethätigen sich, sodann, die Sachen selbst, nicht bloß die Formen des Bewußtseins wollen erfahren werden. Es handelt sich um die Realität des Gegenstandes. Diese Realität aber ist eine doppelte. Es ist zunächst die Realität des Gebets. Wer beten kann, ist der Fromme. Die Anleitung zur Kunst des Gebets ist die Anleitung zur Frömmigkeit. Denn im Gebet pulst das Leben der Frömmigkeit. Hier ist Wirklichkeit des gegenseitigen Wechselverkehrs zwischen Gott und Mensch. Ein Widerschein nun und Abglanz nun dieses Wechselverkehrs liegt in dem Dialoge zwischen Lehrer und Schüler; die Innigkeit des Gebets, das ein Gespräch der Seele mit Gott ist, bildet sich in dem katechetischen Gespräche ab. Dazu ist nicht einmal ein unmittelbares Gebetswort nöthig, — obwohl es in einer gut geführten Katechese nicht an Stellen fehlen wird, wo das Gespräch wie von selbst in das Gebet übergeht oder das Gefühl treibt, ein geistliches Lied anzustimmen, — schon in dem Ernste und der ganzen Haltung des Gesprächs drücken sich die heiligen Beziehungen des Gebetes aus. Die andere Realität der Frömmigkeit ist das Bekennen, die Aussage gegenüber den Menschen, wie das Gebet die Aussage gegenüber Gott ist. Auch hier wird die Frage wichtig; sie, wie sie die Antwort fordert, wird zu einer Anleitung zum Bekennen. Der Dialog dient zur Uebung für die religiöse Sprachbildung, für den Ausdruck des Glaubens. Ist also die Kunst der Frage in ihrer examinirenden und dialektischen Beziehung wesentlich eine intellectuelle, so wird sie in dieser eukhetischen und professionellen vorwiegend in das Gebiet des Ethischen gerückt. Ja wir werden das Gesetz festhalten müssen, daß die entscheidende Regel für die Behandlung der Frage und Antwort gerade in diesem ethischen Gebiete liegt, das jenes intellectuelle keineswegs ausschließt, aber beherrscht und leitet. Darin wird der innere Verlauf im Gange der Frage erkannt. Er zeigt uns als Anfang die examinirende Frage und als Ende die professionelle;

die letztere ist das Gegenbild, die höchste Steigerung und Verklärung der ersten; es wandelt sich die Frage nach dem auswendigen Besitze in die Frage nach dem innern Eigenthum, nach der vollen Herrschaft über den Stoff. In der That berichtet uns auch die Geschichte der Katechese, wie die Methode, den Katechismus in Frage und Antwort zu stellen, aus dem Drange des Bekennens entsprungen ist; der letzte Zweck war immer, die Freude und die Macht des Bekennens zu erwecken und zu erhalten.

Aus diesem inneren Wesen der katechetischen Frage ergeben sich ihre Regeln, ihre negativen Cautelen wie ihre positiven Vorschriften; nicht minder ergeben sich hieraus die Regeln für die gesammte Führung des katechetischen Gesprächs. Es ist bekannt, wie spaltend und zugespitzt in der herkömmlichen Ueberlieferung der Katechetik die Kategorien für die Frage aufgestellt worden sind; es hat fast keine individuelle Wendung der Frage gegeben, für welche man nicht einen besondern Kunstausdruck festgesetzt hätte. Die wirklichen Kategorien entspringen aus der vierfachen Seite der Frage, die wir erkannt haben; hieraus fließen auch die Verhaltensregeln für den Lehrer. Fordern wir von der Frage: sie sei bestimmt, deutlich, innig, lebendig; fordern wir dasselbe von der ganzen Haltung des Lehrers, in dessen Mund die Frage ja nur Zeichen und Werkzeug seines innern Lebens sein soll: was ist dieß anders, als der kürzeste Ausdruck für die inneren Eigenschaften der Frage selbst, für ihre examinirende, dialektische, eucharistische und professionelle Entelechie? Spiegelt sich nicht in des Lehrers Ernst und Würde, die wir verlangen, die Bestimmtheit der prüfenden Frage, in seiner Sicherheit und Klarheit die Deutlichkeit der erörternden, in seiner leutseligen Milde und Herablassung die Innigkeit der erbaulichen, in der Kräftigkeit der eigenen Ueberzeugung die Lebendigkeit der erwecklichen Frage ab? Ueberhaupt man übersehe nicht, wie des Lehrers persönliches Leben für die ganze Methodik der Frage entscheidend ist. Moderne Katechesen machen ihn zum Sklaven der Frage, statt zu ihrem Herrn. Wie weit sind sie davon entfernt, die Gefahr zu ahnen, die gerade in der wohlgelesenen Frage liegt, wenn sie nicht von dem persönlichen Leben des Lehrers durchdrungen ist! Es ist die Gefahr, daß einer solchen Frage nicht das Kind selbst in seiner Persönlichkeit antwortet, sondern der Sprachgenius, der im Kinde waltet und durch das geschickte Zauberwort der Frage in ihm entbunden wird. Weil die Frage mit der sie nothwendig ergänzenden Antwort erst das ganze Urtheil bildet, so liegt



darin, daß man dem Kinde den einen Theil desselben hingiebt in der bestimmten Absicht, um den andern daraus hervorzulocken, ein nothwendiger Anreiz, daß sich die Ergänzung bildet. Und wie der Dichter von den Dichterlingen sagt, daß nicht sie dichten, sondern die Sprache für sie rede, so kann man hier sagen, daß aus dem Munde des Kindes die Sprache, nicht es selbst, die Antwort gebe. Aber es gilt einen wirklichen Dialog zu Stande zu bringen; keine Künste bloßer Dialektik haben hier ihre Stelle; wie in der Predigt Gottes Wort „gehandelt“ wird, so ist auch die Katechese eine Handlung; nicht gelöst von dem Grunde eines lebendigen Herzens, nicht abstract soll die Wahrheit vorgestellt werden; soll sie im Kinde ein Leben gewinnen, so muß sie vom Leben ausgehen, ein Zeugniß des Lebens zum Leben sein. Dem sind übrigens die dialektischen Regeln des Gesprächs so wenig entgegen, daß sie vielmehr völlig in den Dienst unserer Auffassung treten; die bestimmte Hervorhebung eines Grundgedankens, die scharfe Theilung desselben, die Entwicklung des Zusammenhangs, die Abrundung zu einem jedesmaligen Ganzen, die geschickte, milde und fördernde Behandlung der Antwort, die scharfe Unterscheidung der Haupt- und Hilfsfragen, die Herrschaft über die Association der Ideen und die Digression — dieß Alles macht den Dialog reich, klar und lebendig.

Wie nun die biblische Geschichte erzählt, wie der Katechismus gesprächsweise behandelt wird: so wird die Schrift ausgelegt. Wenn die Schrift nicht etwa nur Kunde von dem ewigen Leben giebt, sondern auch in der Art und Weise, wie sie diese Kunde ertheilt, die Fülle dieses ewigen Lebens uns erschließt; wenn ihr Wort, weil es in unbedingter Hingabe an die Sache sich mit derselben vermählt, uns diese Sache selbst überliefert; wenn in diesem höchsten Sinne die Schrift Zeugniß und Quelle des ewigen Lebens ist: so entsteht die Aufgabe, diesen göttlichen Gehalt zu erschließen, den strömenden Segen dieses Quells durch die Herzen der Jugend zu leiten. Diese Aufgabe wird durch die Auslegung erfüllt. Sie öffnet den Inhalt der Schrift, daß er zum Inhalt des Hörers, sie vermittelt das Verständniß, daß daraus ein Eigenthum des Erkennenden werde. Das vollständige Werk dieser Auslegung vollzieht sich in einem dreifachen Gange. Zuerst erscheint die Auslegung der Schrift in der ihrer einzelnen Bücher. Die Auslegung beginnt nicht vom einzelnen Worte, sondern von dem Ueberblicke des Ganzen und steigt so vom Ganzen in immer kleineren Partien bis zum Einzelnen herab. — Der zweite Gang umfaßt die Erkenntniß der gesammten Oekonomie der Schrift. Das einzeln Er-

kannte wird als ein Ganzes geschaut. Der Zusammenhang der beiden Testamente, die Analogie zwischen beiden, der Parallelismus, der sich durch sie hindurchzieht, die reisende Geschichte des Heils, der Weisagung, des Wunders tritt vor die Seele; das Wurzelmäßige und Wachsende, das organische Leben der Schrift soll erkannt werden. Von diesem Standpunkte des Ganzen aus schwindet eine Menge Anstöße und Zweifel, die eben nur aus einer atomistischen Betrachtung herühren; und wo sie nicht völlig verschwinden, kommen sie doch nicht auf gegen die Gewalt und Größe des Eindrucks, welchen das Ganze macht; das übrig bleibende Dunkel beirret so wenig den Glauben an die Wirklichkeit der göttlichen Thaten, so wenig die Räthsel, welche die Natur noch immer auch dem angestrengtesten Forschen entgegensetzt, an deren Dasein und Wirklichkeit zweifeln lassen. — Indessen ist hiermit die höchste Spitze der Auslegung noch nicht beschritten. Zu der Erkenntniß der inneren Oekonomie des Schriftganzen gehört schließlich noch die Erkenntniß der wesenhaften Begriffe, welche durch die h. Schrift hindurchgehen.

Auch für die Auslegung wird die wesentliche Form die des Gespräches sein, aber doch in einer andern Weise, als bei der Unterredung über den Katechismus. Waltete bei der letzteren wesentlich die Empfänglichkeit vor, so zeigt sich nun schon eine größere Selbstthätigkeit. Die Autorität des Lehrers gegenüber dem Schüler nimmt eine etwas andere Gestalt an; es ist ja derselbe gleiche Boden, der Lehrer und Schüler trägt, die, wenn sie auch unter sich immer im Abstände sind, doch gegenüber der Schrift in gleicher Unterordnung stehen. Bildet der Lehrer als der in Frömmigkeit und Erkenntniß Gereifte natürlich auch die Initiative, so ist diese doch nur die Aufforderung an den Schüler, ihm nachzukommen. So wird sich hier nicht ein kurzes, abgebrochenes Gespräch nur bilden, sondern ein ausführlicheres und verweilendes; es wird hier für den Schüler die Möglichkeit, ja die Aufforderung vorliegen, seine Selbstthätigkeit durch das Aufwerfen eigener Fragen zu zeigen. Was auf jeder andern Stufe auf das Entschiedenste zu verwerfen ist: schriftliche Production, wird hier möglich sein, nicht freilich um eigene Gefühle oder Gedanken auszusprechen, sondern um den Gedankengang der Schrift für das Gedächtniß zu fixiren, und freilich auch nicht, um es bei dieser Fixirung bewenden zu lassen, sondern um darin ein Mittel für den mündlichen Ausdruck, für das Bekennen der göttlichen Weisheit zu gewinnen.

Aber wird mit allem diesem nicht zu viel gefordert? Nein, wenn es wahr sein soll, was geschrieben steht: „sie sollen alle von Gott

gelehrt sein“ — und wenn dieses Wort nicht das Lösungswort der Schwärmegeisterei werden soll. Es ist nicht zu viel gefordert, wenn unsere Kirche damit Ernst machen will, eine evangelische zu sein, wenn der Vorwurf als ein ungerechter abgewiesen werden soll, daß unsere Kirche in Wirklichkeit nicht mehr Schriftkenntniß in sich trage, als die katholische. Was hier verlangt wird, ist nothwendig, wenn die Aufgabe unserer Kirche erfüllt werden und nicht zum Unheil ausschlagen soll, das Geschlecht eines heiligen Priesterthums, eine mündige Gemeinde herzustellen; denn zum Priesterthum gehört, Gott anrufen zu können, und die Anrufung Gottes ist bedingt durch dessen Erkenntniß, diese aber durch die Erkenntniß der Schrift. Und je einfacher und auf richtiger ein Gemüth ist, desto leichter wird sich in ihm eine solche Erkenntniß bilden, die nur für die idealistische Verbildung der Reflexion schwer zu fassen und zu behaupten ist.

Nachdem wir so die Voraussetzungen erkannt haben, welche die Organisation des kirchlichen Unterrichts bedingen, haben wir die Elemente gewonnen, woraus sich die Stufenfolge in dieser Organisation erkennen läßt. Wir erinnern uns der oben erkannten Nothwendigkeit, daß die Durchdringung der beiden Elemente, des objectiven und subjectiven, das Leben der Gemeinschaft hervorbringt. Es war keineswegs etwas Gleichgültiges, daß der Unterricht nicht in den Händen der Hausväter geblieben, sondern zu einem öffentlichen Institute geworden ist. Die Kirche hat sich die Schule gebildet oder die vorhandenen Schulen angeeignet. Aber gerade an diesem Punkte ist in der Gegenwart eine vielfache Verwicklung sichtbar. Es mischen sich die Interessen der Kirche, des Staates, der rein auf das Wissen als solches gerichteten Erkenntniß. Die verschiedenen Schichten der historischen Ueberlieferung durchdringen sich, ohne ihr inneres Verhältniß zu einander immer klar zu begreifen. Welch eine bewundernswerthe Gliederung ihrer kirchlichen Unterrichtsanstalten, ihrer katechetischen Institutionen zeigt uns dagegen die altkatholische Kirche! Seitdem Predigt und Taufe in die Heidenwelt hinausgetreten, mußte sich eine bestimmte Organisation des Unterrichts gestalten. Es bilden sich Stufen der Katechese, in denen ein innerer Fortschritt bemerkbar ist. Da ist die Stufe der Anfänger, die einen vorwiegend überliefernden Charakter hat; dann kommt die Stufe der catechumeni mit vorwiegend liturgisch-ascetischer Behandlung; endlich die der electi oder Photizomenen, bei welchen in mehr seelsorgerischer Auffassung die Einweihung in den eigentlichen Kreis der Mündigkeit vollzogen ward. Hier haben wir

eine Ordnung unterrichtlicher und erziehender Gemeinschaft, die ganz im Interesse des kirchlichen Lebens steht. Neben diesem kirchlichen Unterrichte laufen die bürgerlichen Schuleinrichtungen, wie sie die römische Zeit aufweist, fort. In der weitem Entwicklung sehen wir sie von dem kirchlichen Unterricht bald angezogen und in denselben aufgenommen, bald für sich allein bestehen und nur der weltlichen Bildung dienen, so daß zwei Arten von Schulen, Religionschulen und weltliche Schulen, ohne ein inneres gegenseitiges Verhältniß sich neben einander finden.

Eine ganz andere Gestaltung erhielt der kirchliche Unterricht im Mittelalter seit Karl d. Gr. Freilich nicht plötzlich, wie es ja niemals in der Geschichte der Fall ist. Das entscheidende Princip war, daß an die Stelle der bis dahin zufälligen Verknüpfungen kirchlicher und weltlicher Schule ein mehr innerer Zusammenhang trat. Kraft der Idee des christlichen Gemeinwesens, wie sie in dem Geiste Karls des Gr. lebte, kraft der geschichtlichen Nothwendigkeit, die barbarischen Völkerschaften zu erziehen, bildet sich ein Zusammenhang zwischen der christlichen Schule und der weltlichen Bildung. Man kann sagen: in der Zeit Karls d. Gr. war das Princip der Schule das mächtigste Culturprincip; auch die Kirche wirkte wesentlich in der Weise der Schule und des Unterrichts; hatte sie ja vor allem eine Aufgabe der Erziehung zu lösen. Galt es, das Princip des Christenthums als die wirkende Macht des Erziehenden für alles nationale Leben zu bethätigen; galt es, den Zusammenhang des germanischen Lebens mit dem Leben der ganzen vorangegangenen Geschichte innerlich zu vermitteln: so war kein anderer Weg möglich, als daß die Kirche die Initiative ergriff, die Formen des alten Schulwesens wieder aufnahm und neu ausbildete. So wurden gerade die Stätten des specifischen Christenthums, die Klöster, auch die Stätten der Bildung. Wie mannigfach nun auch die Weisen des Unterrichts waren, schon deshalb, weil ein neues Princip sich nie sofort ganz rein ausprägen pflegt, sondern die Reste des früheren Lebens gerne in das neue hereinspielen, so bleibt doch dieß das Unterscheidende jener Zeit, daß Religionschulen und Volksschulen in einander übergingen. Mochten sich im weitem Verlaufe einzelne Bildungsinteressen besonders bemerklich machen — wie in den Schreiberschulen geschah —, so that dieß doch dem Gesamtcharakter keinen Abbruch. Die Organisation des kirchlichen Unterrichts war mit der Organisation des Schulunterrichts im Wesentlichen identisch. Aber weil in die wahrhaft großen Ideen, die aus dem Geiste Karls d. Gr. entsprungen waren, durch die obliegende



Macht der päpstlichen Hierarchie eine neue Verdunkelung und Entartung drang, endigte die Zeit an einem entgegengesetzten Punkte, als wohin der Anfang deutete, in einem neuen Dualismus zwischen Kirche und Bildung, zwischen Theologen und Artisten; zuletzt erhebt sich weit über die niederen Ziele der städtischen Schreibschulen das lockende Ziel der freien Bildung, die Bildung des Menschen als Menschen, des Humanismus.

Auch hier hat die Reformation nur wiederherzustellen gesucht, was durch die Schuld und Untreue der Menschen zerrissen war. Es sind dieselben großen Ideen, die in Karl d. Gr. lebten, welche in der Reformation wieder aufgenommen wurden. Auch hier war es der Gedanke des christlichen Gemeinwesens, der für Kirche und Schule leitend wurde. Dieselbe Idee, die in dem Lehrer des Mittelalters Rhabanus Maurus herrschte, tritt wieder hervor, gelehrte Schulen zu stiften, um kirchliche Leiter zu gewinnen; daher, durchaus den Carolingischen Capitularien entsprechend, die Anordnung, um des Katechismus willen Volks- und Elementarschulen zu gründen; daher die offen ausgesprochene Tendenz der Schule, in dem Evangelium und den „rechtfertigen Künsten“ zu unterrichten, die einfache und tiefsinnige Hinweisung darauf, daß, wie das Christenthum selbst der Friede, die höhere Einheit von Judenthum und Heidenthum sei, so auch Religions- schule und Bürgerschule nothwendig mit einander vereinigt sein müßten (s. d. Schwab.-Hall. Kirchenordn. v. J. 1526); daher der unzählige mal wiederholte Ausdruck, daß die Schulen *seminaria ecclesiae et reipublicae* (s. Calenb. und Püneburg. RD.) seien, aber auch die namentliche Anknüpfung der Schule und ihres catechetischen Unterrichts an die Taufe (s. Braunschw. RD. v. 1528). Alle diese Anordnungen beruhen auf dem Satze: der kirchliche Unterricht ist verbunden mit dem bürgerlichen; die Schule ist das verbindende Mittelglied beider. Daß die Schule bestehe, dafür hat die Obrigkeit zu sorgen, wie sie organisirt sei, ist vornehmlich Sache der Kirche, wenn auch nicht ohne Zuziehung der Obrigkeit und nicht ohne Mitwirkung der Hausväter. Neben diesen Hauptgestalten gehen aber auch noch zahlreiche Producte geschichtlicher Vocalzustände, die sich nicht unter einen bestimmten Gesichtspunkt bringen lassen. Leider entspringt hieraus für die Folgezeit ein unklares Verhältniß zwischen den deutschen und lateinischen Schulen; auch entstehen jetzt Schulen, die für verschiedene Stände und Berufsarten bestimmt waren; selbst die Rücksicht auf das rein Individuelle schuf neue Schulen. Nun ward der Religionsunterricht nur ein Element jeder einzelnen Schule und wie jedes andere den allgemeinen

Regeln einer abstracten Methodik unterworfen ohne Rücksicht auf seine eigenthümliche Natur. Die Entlassung aus der Schule machte dem catechetischen Unterrichte ein Ende; gegenüber allen kirchlichen Verordnungen, die eine Weiterführung der Catechese über die Zeit der Confirmation hinaus verlangten, blieb es doch die herrschende Meinung unter den Eltern wie unter der Jugend, daß mit dem Acte der Confirmation die religiöse Bildung abgeschlossen sei. Welch ein Widerspruch sich aber da ergeben mußte zwischen einer durch Abstractionen dürftig gebliebenen Vorbildung und zwischen den Rechten, die ein mündiges Glied der Gemeinde in Anspruch nehmen darf, liegt am Tage. Wie sollen wir uns über die Unwissenheit in den Dingen des Heils wundern, die zu unserem Erschrecken in den Gemeinden herrscht? Wie natürlich erscheint es, daß die religiöse Anschauung, die so ganz an die Schule gebunden war, zwar als eine nothwendige Uebung und für die Jugend vielleicht heilsame Täuschung angesehen ward, die aber vor der Mannesweisheit, vor dem Ernste des wirklichen Weltberufes verschwinden müsse? War auch die Scheidung zwischen Kirche und Cultur, auf die wir so vielfach stoßen, durch viele andere Ursachen bedingt; war jene Dürftigkeit und Enge des religiösen Unterrichts selbst auch ein Product dieser Scheidung: so ward sie hinwiederum auch wieder ein mächtiges Mittel, die vorhandene Spannung zu erhalten und zu vergrößern.

In diesem Stadium der geschichtlichen Entwicklung stehen wir. Auf der einen Seite ein Mißtrauen, ein offenes oder geheimes Widerstreben gegen jede vollere Mittheilung der Wahrheit, gegen jede festere Gestaltung der Lehre und ihrer Form, auf der anderen Seite vielfach ein bloßes Experimentiren, ein unsicheres Schwanken und Suchen.

Kein Einzelner wird so anmaßend sein dürfen, in seinem Rathe das Mittel zu sehen, einen Riß zu heilen, den lange Jahre herbeigeführt. Und nicht von den Anschauungen der Wissenschaft, ob sie auch begründet seien, geht eine Erneuerung des Lebens aus, sondern von dem lebendigen Charakter, der unmittelbar in die Zeit hineingreift und mit sicherer Hand die widerstreitenden Elemente ordnet. Aber allerdings gehen der lebendigen That wie Weissagungen die geistigen Anschauungen der Wahrheit voran. Das Bild der Wahrheit muß uns zuerst vor der Seele stehen, ehe der schöpferische Hauch der Geschichte es belebt. Es giebt Typen, in deren Verjüngung das Leben überhaupt sich erneut. Solche Typen des catechetischen Unterrichts hat uns die altkatholische Kirche gezeigt; natürlich kann es sich nicht um Repristination derselben handeln, wohl aber um eine solche Erneuerung derselben, daß wir der Kraft wieder

inne werden, die sie einst hervorgebracht, und von derselben Kraft uns zu einer entsprechenden Thätigkeit durchdringen lassen.

Bei der Frage nach der Organisation des kirchlichen Unterrichts wendet sich der Blick zunächst auf die Kirche selbst. Wir sehen zunächst ganz ab von dem Dasein weltlicher Schulen; wir fragen einzig und allein: welche Anstalten muß die Kirche treffen, um die durch die Taufe ihr anvertraute Jugend in ihr eigenes volles Leben, in die vollen Pflichten und Rechte der Gemeinde einzuführen? Diese Anstalten sind auch Schulen, und zwar ist eine Mehrzahl von solchen nothwendig. Diese Mehrzahl ergibt sich aus der Natur des Lehrstoffs, wie der Jugend; des Lehrstoffs: denn wir haben gesehen, wie das Bekenntniß, der Inhalt des Lehrstoffs, nichts anderes ist, als die Antwort auf die Schrift, die zuletzt als solche selbst hervortritt. Aber auch der Jugend: denn in ihr entfalten sich verschiedene Stufen der Auffassung. Wir bemerkten, es sei die nothwendige Fortschreitung in allem Unterricht, daß zuerst die Mittheilung des Stoffes, dann dessen Hineinbildung in das innere Leben, endlich seine Uebung und der Anfang freier Bethätigung bewirkt werde. So schafft sich die Kirche drei Stufen des Unterrichts, die erste, die wesentlich die Ueberlieferung des Stoffes, die zweite, welche die Aneignung desselben, die dritte, welche seine lebendige Wechselbeziehung zur ganzen Persönlichkeit vermittelt. Hierbei wird sie das Lebensgesetz wohl beachten, wornach sich diese Stufen nicht dadurch unterscheiden, daß sie ihren Inhalt stückweise nach einander setzen, sondern auf jeder Stufe wird sie in angemessener Weise das Ganze in heiliger Geschichte, Bekenntniß und Wort Gottes geben.

Diese Stufen aber sind, wie schon gesagt, von Anfang an organisirt, seitdem die Kirche in fester Gestalt hervortrat, in den alten Unterschieden der *rudes*, der *catechumeni*, der *electi* oder *γινώσκοντες*. Auf der ersten Stufe sehen wir die Mittheilung des positiven Stoffes vorwiegend, wir vernehmen die augustinische Regel einer *narratio plena*; auf der zweiten Stufe erblicken wir eine vorwiegend liturgisch-ascetische Behandlung, also die Einbildung in das innere Glaubensleben, auf der dritten endlich eine vornehmlich seelsorgerische Auffassung, eine Einführung in das volle Leben der Kirche und Gemeinde, das nach evangelischen Grundsätzen ja nur aus der vollen Darbietung des göttlichen Wortes fließen kann. Entsprechen nun diesen Stufen der alten Kirche nicht eben jene, die sich uns aus der Betrachtung der Natur der Sache selbst ergeben haben? Wir bedürfen eines kirchlichen Elementarunterrichtes — das ist die Stufe jener *rudes* — ebenso eines Catechumenen-

unterrichts – schon damals mit dem Namen der catechumeni bezeichnet –, eines Neophytenunterrichts – was den electi oder *ᾠριζόμενοι* entspricht. Wir sehen, nicht aus einer antiquarischen Liebhaberei sind uns diese Classen entstanden, sondern aus dem innern Bedürfniß der Sache selbst.

Betrachten wir nun den gegenwärtigen Stand der Sache, so springt uns in die Augen, daß die Materialien zu solcher Bildung noch vorhanden sind. Unser eigentlicher Catechumenen- oder Confirmandenunterricht entspricht, wie angedeutet, schon durch seinen Namen dem alten Catechumenat; bei ihm hat sich ja auch am bestimntesten der eigenthümlich kirchliche Charakter erhalten; ebenso ist klar, wie der Religionsunterricht in der Volksschule dem kirchlichen Elementarunterricht analog ist. Aber es fragt sich, ob nicht, was wir unter dem Neophytenunterricht begreifen, ein neues Glied ist, das in den gegenwärtigen Einrichtungen nichts auf sich Bezügliches findet. Halten wir zunächst nur die Nothwendigkeit dieses Gliedes recht fest; übersehen wir nicht, es handelt sich hier als um den vorwiegenden Lehrstoff um die heilige Schrift, die erst die volle und eigentliche Reife giebt und das heranwachsende Geschlecht mündig macht; es handelt sich um die Einsicht, wie viel darauf ankomme, daß gerade bei der hervorbrechenden Selbstthätigkeit der Jugend und bei der ersten Uebung ihrer Kraft zwar nicht eine slavische Aufsicht, wohl aber eine begleitende Führung die ersten Schritte erleichtert und freie Bahn macht. Und in der That, es fehlt auch nicht an Analogieen zu einem Neophytenunterricht. Die kirchenregimentlichen Verordnungen, nach welchen bis zu den reiferen Jugendjahren von der Kirche Unterricht ertheilt werden soll (der sogenannte Fortbildungsunterricht), legen Zeugniß von dem Gefühl eines solchen Bedürfnisses ab. Aber freilich, wie dieser Unterricht gegenwärtig beschaffen ist, kann er kaum Ersatz für das Fehlende sein, denn fast überall wird er als ein äußerlicher Wiederholungsproceß oder als ein Mittel, vorhandene Lücken des frühern Unterrichts auszufüllen, angesehen und behandelt. Und doch gehört, wie für alle Stufen, so auch für diese ein eigenthümliches Princip, welches bestimmend und gestaltend wirkt.

Dieß also sind die Forderungen, welche die Kirche an ihre eigene catechetische Organisation zu stellen hat. Sie muß sich die dreifache Schule anbilden: die kirchliche Elementarschule, die Catechumenenschule, die Neophytenschule.

Wie nun verhalten sich diese Kirchenschulen zu den vorhandenen Schulanstalten? Behaupten sie eine von diesen abgesonderte Stellung, oder gehen sie mit ihnen ein inneres Verhältniß ein? Die Schule hat



ja ihre Geschichte schon vor dem Christenthum. In jedem Culturleben tritt sie in die Mitte zwischen Familie und öffentlichem Leben; wo uns geschichtliche Völker begegnen, selbst solche, die auf ihrer ersten Stufe stehen geblieben sind, hat sich in ihnen eine Schule gebildet. Und wie sich durch die verschiedenen Völker hindurch die Aufgaben der Geschichte erfüllen: so ist auch die Geschichte der Schule eine durch die verschiedenen Völker des Alterthums hindurchgehende Entfaltung der Schule überhaupt; jedes Volk giebt seinen eigenthümlichen Beitrag, um das Ganze der Schule zu begründen. Der lesende Chinese, der schreibende Indier, der rechnende Egyptianer, der zuerst Gymnastik mit Musik verbindende Griechen, der encyclopädisch verfahrenende Römer, der zugleich darin, daß er die griechische Literatur unter sich verpflanzte, das erste Beispiel der Uebertragung von einem Volke zum andern gab und hiermit den Begriff des Nationalen zu dem des Welthistorischen erweiterte: — in allen diesen Erscheinungen erblicken wir eine naturgemäße Steigerung und Entwicklung der Schule, wie sie durch ihr Princip bestimmt ist, die Summe des Culturlebens durch Ueberlieferung weiter zu pflanzen.

In die römische Schule trat nun das Christenthum ein. Wie angedeutet, die Frage trat nahe, ob die Kirche in diesen Kreis eingehen oder ob sie sich ihre eigene Schule gründen sollte. Denn das Eine war klar: eine Schule mußte die Kirche besitzen, äußeres und inneres Bedürfniß trieb sie dazu. Ein äußeres, indem die Kirche, die eine Schrift hat, auch die Kunst besitzen muß, dieselbe zu lesen und zu verstehen, sowie sie, die auf einer erfüllten Weissagung, also auf einer geschichtlichen Thatfache beruht, stets das Gedächtniß dieser Thatfache und ihres in den vorangegangenen Zeiten liegenden Vorbildes festhalten muß, was nicht ohne Reproduction durch sorgsam geleitete Ueberlieferung möglich ist. Noch mehr trieb ein inneres Bedürfniß. Ist die Schule ein Theil und Werkzeug der Erziehung, und hat die Kirche einen wesentlichen Theil an der Aufgabe der Erziehung: so konnte sie auf Schulen nicht verzichten. In der That, die Kirche, die sich in der Kindertaufe die Jugend angeeignet hatte, war vermöge des inneren Zusammenhanges, der zwischen Taufe und Erziehung herrscht, verpflichtet, das Amt der Erziehung auf sich zu nehmen. Ist die Schule die Welt für die Jugend; gilt es für diese, in dieser Schule nicht bloß Kenntnisse zu sammeln, sondern vor allem den Charakter zu bilden: so muß das hauptsächlichste Element, das zur Charakterbildung beiträgt, das religiöse, auch voll und bestimmt in ihr gewahrt sein. Aber die Kirche konnte sich nicht begnügen, etwa nur

eine innere Beziehung zwischen Religions- und Culturschule auch bei äußerer Scheidung der Functionen eintreten zu lassen; eine solche äußere Scheidung hätte sehr bald auch zu einer innern Trennung führen müssen. Religionschule und Bildungsschule wurden daher unter der einigenden Macht des Christenthums Eine Anstalt. Und dieß geschah nicht zufällig nach dem Eintritt des germanischen Lebens in die Geschichte und der Christianisirung desselben. Die Trennung zwischen religiöser und culturhistorischer Schule, die sich in der alten Welt zwischen der israelitischen und classischen Erziehung gebildet hatte, konnte nun aufhören, die gesammte Bildung erhielt einen universellen Charakter.

Dieser innere Zusammenhang von Kirche und Schule zeigt sich nun auch darin, daß sich eine bestimmte Analogie zwischen den Stufen der Religionschulen und den der Bildungsschulen darstellt. Auch die letzteren nämlich gehen durch eine dreifache Steigerung. Kommt es bei ihnen zuerst darauf an, überhaupt die Elemente herzustellen, wodurch die Möglichkeit einer sittlichen Persönlichkeit gegeben ist: so erscheint zunächst die Elementarschule; die weitere Aufgabe, der Jugend den Blick für die Welt und die nothwendige intellectuelle Fertigkeit zu geben, in ihr zu wirken, übernimmt die eigentliche Volks- oder Bürgerschule; und soll endlich der Lauf und Zusammenhang des geschichtlichen Lebens zur Erkenntniß der Jugend gelangen, so wird dadurch die Stufe der gelehrten Schule erstiegen. Eine Analogie zwischen diesen Stufen der Schule und den eigenthümlichen, von uns oben erkannten Arten der Religionschule leuchtet von selbst ein.

Die wirkliche Gegenwart zeigt uns aber keineswegs einen solchen festen und klaren Zusammenhang. Wir erblicken vielmehr sehr verschiedene Kreise der Schule neben einander: Elementarschule, Volksschule, Gymnasium; alle machen denselben Anspruch auf dieselbe Jugend, alle wollen diese von Anfang an in sich aufnehmen. Ein tiefer Riß ist in dieser Beziehung in die allgemeine Bildung gekommen; in den empfänglichsten Zeiten der Jugend, in welchen der frische Drang nach Einheit lebt, finden wir schon die Spaltung, welche die Kinder desselben Volkes in verschiedene Genossenschaften und Kreise zerspaltet. Aber wir dürfen diese Erscheinung doch nicht aus nur eigenen Beliebungen und Gelüsten erklären, sie liegt tief in unserer geschichtlichen Entwicklung begründet. Ihre Ursache ist, daß sich die Schulen — wie dieß eben der Charakter geschichtlicher Bildungen ist — nicht in Einem Zusammenhange gestaltet haben. Die Geschichte der Schule zeigt, daß zuerst sich diejenige Seite ausgebildet hat, nach

welcher der Zusammenhang mit dem Alterthum vorwog. Zuerst entwickelte sich die Schule, die wir heutzutage die gelehrte nennen, als die eigentliche Grundschole, an deren unteren Classen die ganze Jugend der Städte Theil nahm. Die Volksschole war wesentlich nur Religionschole, nur für die nächsten geistigen Bedürfnisse der Kinder und zum Behufe der Lesung der Schrift angelegt, deshalb auch gänzlich der Sorge des Pfarrers und Rüstlers anvertraut. Aber nachdem die schon vor der Reformation erwachte Idee des Humanismus, der Bildung des Menschen als solchen, wie man sie vor allem als die Bildung des Römischsprechenden auffaßte, in die lateinischen Schulen wieder eingekehrt war: entwickelte sich das Bedürfniß der Volksschole weiter, indem zu dem Momente der Religionskenntniß das der weltlichen Kenntnisse hinzutrat. Eine neue Wendung erhielt, wie wir schon oben sahen, die Schole, als die bis dahin noch immer einigermaßen bewahrte Gemeinsamkeit des volksthümlichen Lebens sich in besondere scharf abgeschnittene Stände auflöste, und so kam die Zeit, da sich die Bürgerschulen von den gelehrten lösten, bis in der neuesten Zeit die Berufung theils auf das Recht des Individuellen, theils auf die Nothwendigkeit technischer Bildung eine Menge einzelner Schulen erzeugte. Im Ganzen und Großen aber haben sich die beiden Schulen, Volksschole und gelehrte Schole, neben einander gestellt, und zwar so, daß frühzeitig auf deren Scheidung im Bewußtsein der Jugend selbst hingewirkt ward. Bei dieser Lage der Dinge wird es darauf ankommen, zu erkennen, wie zuletzt beide Schulen doch Glieder an Einem und demselben Stamme sind und aus dem innersten Bedürfniß desselben Volkes entspringen. In jedem geschichtlichen Volke nämlich der neueren Zeit unterscheiden wir die beiden Factoren, den nationalen und den specifisch historischen; denn das Eigenthümliche aller neueren Völker ist, daß sie in einem vornehmlich durch das römische Reich vermittelten Zusammenhange mit der alten Geschichte stehen. Je mehr nun beide Factoren, der volksthümlich und ethisch geschichtliche, sich durchdringen, desto kräftiger und eingreifender ist das Volk. Beide Elemente, das nationale und historische, sind aber in der That, ohne daß sie absorbirt werden, in dem höhern Leben des Christenthums geeinigt; denn das Christenthum ist ebenso Anerkennung des ursprünglich Gegebenen in der jedesmaligen Schöpfungssphäre, wie es die Kraft der geschichtlichen Neubildung ist. Wenn nun die Schole die Bedeutung hat, die fundamentalen Factoren, aus welchen ein Volk sich bildet, darzustellen und der Jugend zu überliefern, damit diese sich

zu dem, was das Volk als integrirendes Glied der Menschheit zu leisten hat, bilde: so wird die Organisation der Schule diesen Factoren des Volkes entsprechen müssen. Und daraus entwickelt sich die zwiefache Gestalt der Schule: die eine, deren wesentliches Princip das Nationale, die andere, deren specifisches die Geschichte und die geschichtliche Entwicklung ist. Die erste Schule ist die Volksschule, die zweite die gelehrte; beiden Arten geht die Elementarschule voran, welche, wie gesagt, diejenigen Elemente darbietet, ohne die überhaupt eine sittliche Persönlichkeit nicht gedacht werden kann, es also unmöglich ist, die weiteren Stufen der Bildung zu ersteigen. Beide Haupt- und Grundschulen aber werden durch das Princip des Christenthums theils an sich, theils unter einander gehalten; die Volksschule wird keine nationale Schule im Dienste eines autochthonen Egoismus, die gelehrte Schule keine Stätte eines zerfließenden Kosmopolitismus, einer abstracten Bildung, die keinen mütterlichen Boden hat; beide macht der waltende Geist des Christenthums dem Einen dienstbar, dem Sein und Kommen des göttlichen Reichs.

So wenig nun die Wirklichkeit des Schullebens, wie sie sich geschichtlich gebildet hat, der Idee entsprechen mag, die der reine Gedanke der Schulordnung realisiren möchte, so ist doch gerade die Erkenntniß der der kirchlichen Unterweisung eingeborenen Stufen von dem größten Einfluß, um in all dieser geschichtlich gewordenen Mannigfaltigkeit der Schulgestaltungen die wesentliche Einheit und Gleichheit des religiösen Unterrichtes festzuhalten und durchzuführen. Die Stufe der positiven Ueberlieferung, die der Hineinbildung in Herz und Seele, die Anleitung, von dem göttlichen Worte Besitz zu ergreifen und darin und daraus zu lernen: sie greifen durch alle Verschiedenheiten der Bildungsschulen hindurch und es bedarf nur der Einsicht und Treue des Lehrers, nach Maßgabe der Altersklassen seiner Schüler, in dem Sinn und Geist der betreffenden Stufe zu handeln. Praktisch am wichtigsten wird diese Erkenntniß für diejenigen Schulanstalten, welche über die Volksschule hinausgehen, also für Gymnasien, höhere Realschulen, Polytechniken. Diese bieten für den Religionsunterricht den großen Vortheil, daß sie die Jugend auch über die Confirmationszeit hinaus in den Jahren besitzen, welche wir für den eigentlichen Zeitraum des Neophytenunterrichts gegeben erkannt haben. Welchen Einfluß nun auch diese sogenannten höheren Schulen auf die Behandlung des religiösen Unterrichtes haben mögen: ist der Unterricht ein wahrhaft kirchlicher, so wird ihm bei aller Wahrung der be-



treffenden Eigenthümlichkeiten doch das Einheitliche und Gemeinsame verbleiben, das uns in allem Kirchlichen entgegentritt; denn dieses sammelt ja alles eigenthümlich Menschliche und Unterschiedliche, ohne es aufzuheben, in dem Einheitspunkte mit Gott und dadurch zugleich in dem eigensten tiefsten Mittelpunkte. Indem nun die Schüler der höheren Anstalten vor der Confirmation im Ganzen und Großen, und abgesehen von der besonderen Bildung der Intelligenz, den Altersgenossen in der Volksschule gleichstehen, so ergiebt sich das wichtige Gesetz für die Behandlung des kirchlichen Unterrichts in den betreffenden Classen, daß sie im Wesentlichen dieselbe sei, wie in der Elementar- und Volksschule. Denn für die Kirche existiren die Bildungsunterschiede nicht in der Schärfe, wie für die Welt. Das positive Wissen, die lebendige Macht der Ueberlieferung, die Uebung des Gedächtnisses, die Fertigkeit im Besitz der das Leben tragenden Grundwahrheiten muß gerade in den Gymnasien um so mehr im Auge gefaßt bleiben, je mehr durch die Einwirkung und Anregung des Verstandes das reflectirende und theilende Vermögen der menschlichen Intelligenz in Bewegung gesetzt wird. Um so mehr kann dann, nachdem die, wie allgemein zugestanden, Alle auf gleiche Weise umschließende Stufe des Confirmandenunterrichts durchschritten ist, die Eigenthümlichkeit der höheren Bildungsanstalten sich auch an der kirchlichen Unterweisung geltend machen, freilich niemals so, daß irgend ein Gegensatz einer esoterischen und exoterischen Kenntniß oder auch nur eine abstract systematisirende Methode hervortrete und statt unmittelbar treffender Unterweisung ein mehr oder minder popularisirtes theologisch-encyclopdisches Compendium gelehrt werde. Was vielmehr liegt näher, als daß die, welchen der Zugang geöffnet wird zu dem classischen Wort, die gelehrt werden, an aller Schönheit dieses Wortes Geschmack zu finden, daß diese auch zu dem canonischen Worte geführt und gelehrt werden, das „schöne Wort Gottes zu schmecken“ und darin die Kräfte zu spüren des unauflöslichen Lebens? (Hebr. 6, 5.)

In das Innere der Methode aber, in das Technische der Unterweisung, wie sich diese durch die verschiedenen Stufen des kirchlichen Unterrichts entfaltet, einzugehen, ist dieses Ortes nicht. Dieß muß der eigentlichen Katechetik vorbehalten bleiben.

# Zur Pathologie der christlichen Hoffnung.

Dogmenhistorisch = kritische Skizze

von

Pic. Dr. H. G. Hasse,  
Pfarrer zu Stadt Mülgeu in Sachsen.

---

Die christliche Cardinaltugend der Hoffnung, als geistliche Gnadengabe wie als active Tugend im engeren Sinne, constituirte mit den Charismen und Tugenden des christlichen Glaubens und der christlichen Liebe zusammengenommen, wenn sie ihrer in der biblischen Grundoffenbarung des reinen Christenlebens vorgezeichneten Idee entspricht, einen religiös-sittlichen Zustand, den wir mit der Schrift als Gesundheit oder normalen Zustand eines wiedergeborenen Christenmenschen bezeichnen.

Unter absoluter Gesundheit verstehen unsere Hygiologen bekanntlich den ungestörten und richtigen Gang aller zum Leben eines organischen Wesens nöthigen Verrichtungen seiner Organe, und denken dabei insgemein an den leiblichen, höchstens noch psychischen Organismus. Sie leugnen indeß nicht, wenn sie nicht Materialisten sind, die Uebertragbarkeit des Gesundheitsbegriffes auf die Totalität der aus Leib, Seele und Geist combinirten Persönlichkeit des Menschen, und dann von der leiblichen auf die geistige Seite, vom Aeußern auf das für sich betrachtete Innere dieser Persönlichkeit.

Indem wir dies Zugeständniß als ein nicht nur dem classischen Ideal der mens sana in corpore sano, sondern auch dem biblischen Sprachgebrauch gemachtes dankbar ergreifen, gehen wir sofort einen Schritt weiter. Von der Idee unsern Blick auf die Wirklichkeit richtend, müssen wir ihn niederschlagen und gestehen: wie das leibliche Leben, seitdem durch die Sünde der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen, nirgends absolut gesund erscheint, so ist die Gesundheit des geistigen überall nur eine relative, wenngleich sie in ihrer Relativität eine totale sein kann. Die Gesundheit der Vernunft und der Willenskraft, als der Geistesorgane der Receptivität und der

Spontaneität, oder trichotomisch: die Gesundheit der Vermögen des Denkens, Wollens und Empfindens in ihrer Erfülltheit und Bestimmtheit durch den christlichen Glauben, durch die christliche Liebe und durch die christliche Hoffnung, somit die der drei letzteren selbst, wird in jedem bestimmten Falle mehr oder weniger an ihrer Uebereinstimmung mit der Idee zu wünschen übrig lassen. Und was von ihrer Gesamtheit gilt, das wird von den einzelnen Gaben und Tugenden zu sagen sein. Wie der Glaube und die Liebe, so entspricht die Hoffnung des einzelnen Christen selten oder nie ganz ihrer Idee nach der Schrift. Ja wie diese in der Offenbarung selbst, materiell und formell, erst allmählig an's Licht getreten ist, so wird den Gedanken an sie stets ein lebhaftes Gefühl vom Zurückbleiben der wirklich empfundenen Christenhoffnung hinter ihrem Vorbild begleiten, ähnlich dem Gefühl, welches dem Tertullian bei Behandlung eines verwandten Gegenstandes — in dem Büchlein *de patientia* — das Bekenntniß abdrang: „Es wird nur ein Trost für mich sein, von dem zu reden, was mir zu genießen noch nicht gegeben ist, gleichwie die Kranken, obgleich sie der Gesundheit ermangeln, doch von den Vorzügen derselben nicht schweigen können“ <sup>1)</sup>.

Die Geschichte der christlichen Hoffnung zeigt uns im Laufe der Jahrhunderte bis in das gegenwärtige fast alle möglichen Krankheiten: Schwäche und Ueberspannung, Bruch und Lähmung, Verzehrung und Verrenkung, offene und geheime Schäden, durch alle Gegensätze und Grade des Fieberfrostes und der Hitze, bald acut, bald chronisch verlaufend, von den zwischen Anlage und Ausbruch einer Krankheit mitten inne schwebenden Stadien zeitweiliger Erschöpfung und Mattigkeit und Kränklichkeit bis zu den heftigsten Krisen, worin der Kranke kaum noch weiß, wie sehr er leidet, viel weniger was er thut, und der Krankheitsstoff, die *materia peccans*, ihn und seine Umgebung den Anfällen seiner Tobsucht im Entscheidungskampfe zwischen Leben und Tod preisgibt. Mag sich scheinbar nur bildlich von der Hoffnung und den bei ihr in Frage kommenden Gegensätzen zwischen Zuversicht, Ruhe und Freude auf der einen Seite, wenn sie gesund ist, und Blödigkeit, Mißtrauen, Schwärmerei oder Trostlosigkeit und Verzweiflung auf der andern, wenn sie krank ist, so reden lassen. Doch schon dieser vorläufige Ueberblick über ihre mannigfaltigen Krankheitsformen und deren Stufen wird für jeden mit der Geschichte der

<sup>1)</sup> Neander, Einleitung in Tertullian's Schr. S. 161.

Kirche und seines eigenen Lebens im Geiste nicht ganz unvertrauten christlichen Leser deutlich genug sein, um ihn ahnen zu lassen, welches reiche Gebiet und welche traurige Fülle merkwürdiger und nichts weniger als gleichgültiger Erscheinungen sich vor uns aufthut, wenn wir uns jetzt an eine dogmenhistorisch-kritische Skizze der actenkundig gewordenen Krankheitszustände christlicher Hoffnung wagen. Eine Pathologie aber, nur dies sei noch vorgemerkt, welche ihrer Aufgabe, die Krankheiten kennen zu lernen, einigermaßen entsprechen will, darf nicht beim Aufzeigen ihrer bloßen Erscheinungen und Merkmale stehen bleiben (nicht bloße Nosologie und Symptomik sein), sondern muß, so weit jener Zweck es mit sich bringt, zu den Ursachen derselben aufsteigen (muß Aetiologie werden). Der historische Nachweis der Entstehung aus jenen Ursachen, sowie der Ausbildung und des Verlaufs (die Pathogonie) wird dann je nach Umständen sich von selbst ergeben oder leicht anfügen.

In der speciellen Dogmengeschichte pflegt unser Gegenstand unter dem dogmatischen Locus „Eschatologie“ und nach der Rücksicht darauf abgehandelt zu werden, ob die hierher gehörige Lehrbildung sich auf die „Entwicklung der Kirche im Ganzen bis zu ihrer Vollendung“ oder auf die „Entwicklung der einzelnen Gläubigen nach dem Tode“ bezieht<sup>1)</sup>. Indes schon diese Beschränkung, mit Ausschluß der nächstliegenden Entwicklung des individuellen Glaubenslebens diesseits und des gemeinschaftlichen und corporativen jenseit des Todes, wäre ein Defect, ein Zeichen mangelhafter, also nicht vollkräftiger, sondern kranker Hoffnung. Denn das apostolische: „Hofften wir allein in diesem Leben auf Christum, so wären wir die elendesten Menschen“, soll ja nur einer Einseitigkeit wehren; und was das Leben nach dem Tode betrifft, so lehrt die Offenbarung auch dort keineswegs bloß eine Entwicklung der einzelnen Gläubigen hoffen, sondern eine triumphirende Kirche, eine Stadt Gottes, eine Gemeinde der vollendeten Gerechten im neuen und oberen Jerusalem, einen neuen Himmel und eine neue Erde, worin Gerechtigkeit, die ohne Voraussetzung socialer Verhältnisse nicht möglich, mit Ausscheidung aller lediglich diesseitigen Ungerechtigkeit wohnt, wobei das, was jetzt als Oben und Unten, Himmel und Erde, einander gegenübersteht, ganz anders als jetzt und zwar ungleich immanenter constellirt sein soll.

<sup>1)</sup> Neander's Dogmengesch., herausg. v. Jacobi, I, 259. Gieseler's Dogmengesch. von Redepenning, S. 225 f.



Aber auch nach der bemerkten Vervollständigung genügt jene übliche Eintheilung unserm Zwecke nicht. Sie würde sich nur auf die Richtung und den Umfang, nicht auf die Begründung und Stärke der christlichen Hoffnung erstrecken. Erst wenn die Hoffnung in allen diesen vier Hinsichten ihrer schriftmäßigen Idee entspricht, ist sie gesund, im Gegenfall krank. Mithin werden wir nach den eben genannten Beziehungen auch ihre Krankheiten classificiren müssen, je nachdem das Uebel seinen Sitz im Grunde, in der Richtung, im Umfang oder in Schwäche hat, die Hoffnung also entweder eine un- oder schlechtbegründete, eine verkehrte, eine falschbegrenzte oder eine matte und kraftlose ist, anstatt daß sie, um gesund heißen zu können, eine wohlbegründete, richtige, umfassende und erhebende sein sollte. Die in dieser Classification etwa noch vermißten Gegenstände werden sich leicht in ihr unterbringen lassen, als Unterarten dieser Gattungen.

I. Dürfen wir von Seiten ihres Grundes nur derjenigen Hoffnung das Prädicat einer wahrhaft christlichen und gesunden einräumen, die sich auf Gottes geoffenbarten Willen und im Glauben ergriffene Verheißungen gründet, so wird jede anders begründete von Grund aus krank und in der Wurzel faul zu nennen sein, sie mag sich richten, worauf immer sie wolle, und so umfassend oder stark sein, wie sie wolle.

1) Völlig unbegründet, jedes statthafter Grundes ermangelnd ist die Hoffnung:

a) der Atheisten, der „Thoren, die in ihrem Herzen sprechen: es ist kein Gott“. Denn auch sie zwar hoffen, wie jeder Mensch, so lange er lebt, auf Wohlergehen. Aber es fehlt ihrer Hoffnung an jedem tragfähigen Grunde. Hoffnung besteht ja wesentlich in der Erhebung über das Sichtbare (Röm. 8, 24) und kann schließlich nur im nicht wankenden unsichtbaren Grund aller Dinge, in Gott, ihre sichere Ruhe finden (2 Kor. 4, 18.); ein anderer Untergrund außer dem des Glaubens ist schlechthin für sie nicht ersindbar, jeder andere unhaltbar. Daher sinkt Niemand gewisser, als der Atheist, der Ungläubige, aus seinen eingebildeten Hoffnungen in ihr Gegentheil, in völlige Hoffnungslosigkeit und gänzliche Desperation, weil er der erste unter denen ist, die streng genommen überhaupt „keine Hoffnung haben“, die diesen Namen verdiente. Ebenso geht es dem Idealisten, der alles vom Gögen seiner Idee erwartet, die er mit souveräner Macht bekleidet, indem er seine Hirngespinnste an die Stelle des lebendigen Gottes setzt, an den er nicht glaubt. Mit Desperation endet nothwendig jede ein-

zelne, ohne Gott und die Rücksicht auf sein Wort oder im Widerspruche dagegen gefaßte und festgehaltene Hoffnung, selbst eines sonst (in thesi) gläubigen Menschen, weil ihr ohne Glauben die erste Bedingung der Gesundheit, die Lebensfähigkeit, abgeht. Eine solche todtgeborene war z. B. die vom Skeptiker Saul <sup>1)</sup> im Widerspruch mit seiner Verwerfung und Davids Wahl, woran er zu glauben sich sträubte, gehegte Hoffnung, den Erwählten Gottes unterdrücken und sich über die ihm gesetzte Gnadenfrist hinaus gegen Jenen behaupten zu können, bis seine Hoffnung darauf nach langjährigem Kränkeln und Fiebern zwischen Mißmuth und Trotz der äußersten Verzweiflung Platz machte und ein Ende mit Schrecken nahm. Rein atheistisch aber ist die heidnische, pharaonische, auf angebliches Nichtswissen von Jehova gegründete Hoffnung, seinen angezweifelden Forderungen auf die Dauer widerstehen zu können. Nur ihre andere Seite ist das gleichfalls pharaonische Vertrauen auf die Fürbitte der Heiligen oder gar auf ihre Reliquien als Talismane und Schutzmittel vor jeglicher Noth. Verbindet sich das dem ungläubigen und unverföhnten Herzen abgedrungene bequeme Ora pro nobis, wie das des Pharao vor Moses und Aaron, mit entsprechender Unterlassung der eigenen Anrufung Gottes und des einzigen Mittlers zu seiner Rechten, so unterscheidet es sich nicht mehr wesentlich von dem nichtigen Vertrauen der heidnischen Römer auf dieselben Götter, die Troja nicht zu retten vermochten <sup>2)</sup>. Gleich grundlos ist:

b) die materialistische, die Kehrseite der atheistischen Hoffnung. Der Materialismus, die größte Form der Thorheit des Atheismus, vermag am wenigsten eine lebensfähige Hoffnung zu erzeugen. Er gründe sie auf die vermeintliche Macht des Stoffes in neuester, hylozoistischer, bekanntlich der ältesten und gemeinsten, oder in pantheistischer Weise, bald der vermeinten Identität der Gottheit mit dem Mechanismus, bald dem Organismus der Materie direct vertrauend, und naturalistisch bald von der äußern, bald von der menschlichen Natur und der behaupteten ausschließlichen Selbstentwicklung derselben das Heil und die Besserung drückender Zustände erwartend: immer wird sich die Wandelbarkeit und Verweslichkeit der Materie solchen Hoffnungen mittheilen. Ihr Herausgehen

<sup>1)</sup> Vergl. des Vf. psychologischen Versuch: „König Saul, Erzählung nach der heiligen Schrift“, S. 4 ff. u. 8.

<sup>2)</sup> Augustin de civitate Dei I, 3.

aus der mechanischen durch die organische in die teleologische Fassung des Materialismus ist in der That schon seine Selbstaufgabe in jedem Sinn dieses Wortes, sein erster Schritt zur Erlösung von sich selbst und zur Heilung der an ihm tödlichranken Hoffnung. Um so ferner davon ist die summarisch hierher noch zu zählende casuistische Hoffnung der Glücksritter, vom gemeinen Abenteuerer bis zum calculirenden Speculanten, insofern der Zufall, auf welchen Beide rechnen, sie mögen ihr Glück in der Nähe oder in der Ferne suchen, rein materialistisch von ihnen gedacht wird, ohne den leisesten Gedanken an einen providentiellen Zusammenhang zwischen Ursachen und Wirkungen. Die chevalereske Ausbildung der casuistischen Hoffnung addirt zum Zufall den Factor der eigenen Kraft und bildet den Uebergang zu der folgenden.

2) Nicht so völlig grundlos, doch schlecht begründet ist:

c) die pelagianische Hoffnung. Denn „es ist gut, auf den Ewigen vertrauen, und sich nicht verlassen auf Menschen“. Unter dem Namen der pelagianischen Hoffnung begreifen wir nicht nur die des historischen Pelagianismus, wie er in unserm Jahrhundert als Rationalismus wieder aufgetaucht ist, als System eines Heils der Welt aus menschlicher, wenn auch deistisch abgeleiteter Kraft allein <sup>1)</sup>, sondern zugleich die pharisäische der Selbstgerechtigkeit, insofern auch die sogestaltete Hoffnung zwar von Gott, jedoch lediglich auf Grund eigenen Verdienstes, also im letzten Grunde ebenfalls vom Menschen im Ganzen und Einzelnen, näher von der rationellen oder vielmehr logistischen Selbstentwicklung der Menschheit und der menschlichen Individuen, jedes Heil für beide erwartet. Das ihr vorschwebende Reich Gottes ist kein Reich, sondern ein todter Schematismus von Gesetzen, Natur- und Sittengesetzen, von deren angeblicher Selbstmacht sie alles hofft, und hat wohl Unterthanen, aber keinen die Gesetze handhabenden König, keine Regierung. Legt sie, unbefriedigt vom Lauf der Dinge, den Unterthanen alsbald auch die Prärogative der Gesetzgebung bei, so kann es nicht fehlen, daß die daraus weiter folgenden Erfahrungen sie, die Hoffnung, nicht eben stärken und fördern. Ihre befeununggeachtet nicht selten forcirte Selbstüberhebung gleicht einer Schwindelkrankheit, die ihren Sturz von der angemakten Höhe d r

---

<sup>1)</sup> „Pelagius denkt den Menschen ein für allemal ausgerüstet mit den Kräften, die zu seiner Entwicklung nöthig sind; die consequente Durchführung dieses Satzes schloß das Uebernatürliche aus.“ Neander a. a. O. I, 374.

Menschen- und Selbstvergötterung unausbleiblich nach sich zieht, nach dem Worte des Herrn: „Wer sich selbst erhöht, soll erniedriget werden.“ Dies geschieht um so schneller, wenn sie, aus Pharisäismus in Sadducäismus umschlageud, Gesetz und Propheten trennt, letztere fallen läßt, und mit dem Glauben an Gottes Verheißungen den Grund und Boden jeder wohlbegründeten Hoffnung aufgibt. Das Gegenstück der pelagianischen:

d) die quietistische Hoffnung, will zwar ganz und gar in Gott und seinen Verheißungen ruhen. Indes diese Ruhe, in der Gestalt, wie sie der Quietismus anstrebt oder vielmehr arrogirt, beruht auf einer Fiction und ist ein Selbstbetrug. Der Quietist übersieht die Bedingtheit der göttlichen Verheißungen und den in ihnen ausdrücklich mit aufgenommenen Factor ihrer Erfüllung: die durch Gottes Gebote geregelte menschliche Thätigkeit. Dies Uebersehen und Nichtachten aus einseitiger Auffassung des prophetischen Rathes: „Durch Stillesein und Hoffen würdet ihr stark sein“, bringt über die Hoffnung des Quietisten alle Täuschungen des Aberglaubens und die Strafen der Versündigung an dem Worte: „Du sollst den Ewigen, deinen Gott, nicht versuchen!“ Indem der Quietist, ohne seine Schuldigkeit zu thun und die von Gott dargebotenen Mittel und Kräfte zu gebrauchen, die Erfüllung seiner Wünsche von Gottes Wunderkraft erwartet, erfährt er, selbst wenn er nichts anders wünschen sollte als was Gott verheißen hat, daß er umsonst gehofft und vergebens geharrt, weil er von David's Rath: „Opfert Gerechtigkeit und hoffet auf den Herrn!“ die erste Hälfte überhört. Stützt sich die mystische Passivität des superstitiösen, mit der klaren Ruhe kindlicher Gottergebenheit (Fénélon) und mit dem eifrigen Trachten nach ihr als wesentlichem Bestandtheil der ewigen Seligkeit <sup>1)</sup> nicht zu verwechselnden Quietismus auf das prädestinarianische Mißverständniß der Schriftlehre von Gottes entscheidendem Gnadenwillen, nämlich auf den Irrthum, daß dieser Gnadenwille einerseits ein parteiisch getheilter, andererseits ein unbedingter sei: so entsteht die fatalistische Hoffnung. Diese verläßt vollends das christliche Heilsgebiet; denn sie vertauscht die evangelische Lehre von Gottes väterlicher Vorsehung mit der abgöttischen Erhebung des objectiven „Schicksals“ aus der Potenz eines von Gott geschickten, zugebadhten und auferlegten Ge-

<sup>1)</sup> Τέλος θεοοσιείας ἡ αἰδιος ἀράνασις ἐν τῷ θεῷ. Clem. A. Vgl. Hagenbach, Dogmengesch. 4. Aufl. S. 155: „idealer Quietismus“ (?).



schicks, zur Potenz eines selbst etwas schickenden und wirkenden Subjects. Das auch im Fall der Gedankenlosigkeit vom Vorwurf der Gottlosigkeit nie ganz frei zu sprechende Verede mancher Christen von einem günstigen oder ungünstigen Schicksal in dem ebenerwähnten verkehrten Sinn (Umsinn) wird zum traurigsten Ernste, wenn es zur Unthat der Flucht in die stoische Resignation des Islam unter ein blindes Verhängniß führt.

II. Krankhaft in der Richtung, verkehrt, verrückt im ernstesten Sinne des Wortes, ist eine andere Reihe von Hoffnungsgebilden, worin wir ebenfalls nichts als Krankheitsformen auch dann zu erkennen haben, wenn sie auf christlichem Boden vorkommen und auf christlichem Grunde, obgleich nur theilweise oder gar scheinbar, ruhen. Falsch und irrig erscheint die Richtung der Hoffnung theils hinsichtlich der Gegenstände, theils hinsichtlich der Zeit, auf die sie gerichtet ist; nach Befinden in beiden Hinsichten zugleich.

1) Hinsichtlich ihres Gegenstandes krankhaft irrend ist die Hoffnung:

e) des Spiritualismus oder der überaus gewöhnlichen Weltanschauung, nach welcher, wenn sie Recht hätte, die gesamte Außenwelt von der Innenwelt, vom Geiste, nicht sowohl zu beherrschen und als ein für ihn geschaffenes, ihm angemessenes, seiner würdiges Gefäß und Werkzeug zu gestalten, zu erneuern und zu gebrauchen, als vielmehr nur zu bekämpfen, zu vernichten, höchstens zu ignoriren, jedenfalls als Hinderniß der Entwicklung und Thätigkeit des Geistes zu betrachten und zu verachten wäre. Am consequentesten geschieht dieß vom Doketen, für den die Sinnenwelt nicht einmal mehr unter dem absolut polemischen Gegensatz von Geist und Fleisch, wie nach der dualistischen Ansicht der Manichäer, sondern überhaupt nur zum Scheine existirt. Das übrig bleibende Räthsel ihrer augenscheinlichen Existenz löst der Idealist bekanntlich durch die vermeinte Entdeckung, daß sie eben nur eine gedachte und daß er, der denkende und irrende Verstand, ihr alleiniger wirklicher Schöpfer, d. i. der Schöpfer des Nichts, sei. Die Glaubenswahrheit, daß Gott Himmel und Erde, Unsichtbares und Sichtbares, näher aus Ersterem das Letztere (Hebr. 11, 3: *μη ἐκ γαυρομένων τὰ βλέπομενα*) in's Dasein gerufen, wird vom Spiritualismus wenigstens in seinen genannten drei Gestaltungen folgerichtig geleugnet, vom manichäischen die Materie für durch und durch böse erklärt und auf ein böses Princip zurückgeführt. In allen Fällen giebt es nach spiritualistischem Denk-

system für die Erscheinungswelt nichts zu hoffen, sondern ausschließlich die Geisteswelt bleibt Gegenstand der Hoffnung des Spiritualisten, im entschiedenen Gegensatz zu der Annahme, daß Leiblichkeit, um ein bekanntes Dettinger'sches Wort zu gebrauchen, das Ende der Wege Gottes (obwohl wir mit der Schrift lieber sagen: Verklärung, Durchgeistung, nicht „Vergeistigung“ der Leiblichkeit, *σώματα πνευματικά*, 1 Kor. 15., nicht *πνεύματα σώματα* <sup>1)</sup>). Als irrig bezeichnet finden wir jene Richtung indirect schon in der Auferstehungslehre Jesu und seiner Apostel, speciell in seinem rügenden Worte zu den dieselbe sammt den alttestamentlichen Prophezeiungen leugnenden Sadducäern: „Ihr wisset die Schrift nicht, noch die Kraft Gottes.“ Die historisch vorliegende und in der Erfahrung wiederholt erwiesene Möglichkeit ihrer befreundlichen Verbindung mit sadducäischem Welt-sinn darf uns nicht irre machen; solche Selbstwidersprüche kommen in der Theorie, wie in der Praxis, mit wechselnder Priorität, häufig vor. Unter den Christen begegnen uns die ältesten Spuren des auf die Eschatologie stets verderblich einwirkenden Spiritualismus (wenn wir von der Notiz bei Lucas 24, 37: *ἐδόκουν πνεῦμα θεοῦ εἶναι*, billig noch absehen) in den apostolischen Warnungen vor einer vermeintlich gottgefälligen Nichtschonung des Leibes (*ἀγροδία σώματος*, Kol. 2, 23.) und vor Verachtung der Creatur und der Ehe (1 Tim. 4, 3.), als sei die Natur und ihre Ordnung nicht von Gott (V. 4.) und als könnte sie folglich an der Heiligung durch Gottes Wort und Gebet (V. 5.) und überhaupt am Segen der Erlösung (Röm. 8, 21.) nicht theilnehmen. Nicht so viel jünger, wie es im Vergleich mit der letzteren Spur den Tübinger Kritikern scheint, ist nach unserer Ansicht diejenige Spur, gegen welche die sichtlich polemische und abwehrende Hervorhebung der Wahrheit bei Johannes gerichtet ist, daß der wahre Christus in's Fleisch (1 Joh. 4, 2. nach Ev. Joh. 1, 14.) gekommen, um als wahrer Mensch sein der ganzen wirklichen Menschheit zugedachtes Erlösungswerk zu vollbringen und die ihr zum Totalverderben an Leib, Seele und Geist gereichenden Werke des Teufels zu zerstören. Vgl. Hebr. 2, 14 f. Die vom Apostel Paulus gerügte Behauptung namhafter Irrlehrer, daß die Auferstehung schon geschehen sei (2 Tim. 2, 18.), sowie die gnostische Verwechslung des „Paradieses“ mit dem „Himmel“, bei

<sup>1)</sup> Vgl. des Verfassers Schrift: Leben des verkörperten Erlösers im Himmel. Leipzig 1854. Abschn. 2: Beschaffenheit des himmlischen Lebens Jesu. S. 129—152.

Verwerfung der leiblichen Auferstehung und jedes ihr vorhergehenden Zwischenzustandes, wiederholt sich in dem noch heutzutage weitverbreiteten gemeinen oder vulgären Spiritualismus. Auch dieser leugnet die Auferstehung des Leibes und will nur wieder, wie die gemeine Weltanschauung des griechisch-römischen Ethnicismus, von Unsterblichkeit der Seele wissen. Hinter jener Leugnung aber, wie hinter dieser Beschränkung, verbirgt er nur seine Abneigung gegen die Pflicht der Selbstbeherrschung. Zufolge einseitiger Verlegung des Sitzes der Sünde in die „Sinnlichkeit“, welcher Verlegung zu Liebe Schriftstellen wie Röm. 7, 18. 23. irthümlich gepreßt werden, giebt er mit der Hoffnung auf die Heiligungsfähigkeit der Sinne auch das im Worte Gottes gebotene Streben nach ihrer Heiligung (Phil. 4, 7.) auf, hält weiter die Sünde für gerechtfertigt durch die nach seiner Meinung schlechthin nur zeitliche und (nach Origenes) einer Strafe gleich zu achtende Verbindung der (angeblich präexistenten) menschlichen Seele mit ihrem irdischen Organ, dem Leibe, und versündigt sich durch beides, durch Aufgabe jener Hoffnung und daher auch jenes Strebens, wie durch vermeinte „Entschuldigung“ der Sünde mit „Schwäche“ des Willens wegen Befangenheit im Kerker des Leibes und in den Banden der Sinnlichkeit, am Schöpfer Leibes und der Seele, Himmels und der Erde. Gleicher Versündigung macht sich der asketische Spiritualismus schuldig, welcher, aus dem manichäischen Gnosticismus in gewisse Fractionen des Pietismus herübergenommen, entweder zufolge gleicher Voraussetzung das Geschäft der Heiligung blos in die leibliche Uebung (1 Tim. 4, 8.) und äußere Zucht verlegt, als bedürfte eben nur die leibliche Seite des menschlichen Lebens einer Correctur und Dressur, um dieses zu versüßlichen und adeligem Blute conform zu machen, oder aus gleicher Desperation die Lösung der sittlichen Aufgaben des Christenthums in mönchischer Kasteiung, ja endlich in völliger Nichtachtung aller sinnlichen Erbauungsmittel (Bild, Musik, Symbol) und selbst des Wortes, der Sacramente und des Feiertags erblickt. Wenn aber im Zusammenhang der ersterwähnten Warnungen des Apostels (Kol. 2.) vor dem asketischen Spiritualismus, der doch nur eine besondere Bethätigungsweise des gemeinen ist, mit den Worten gewarnt wird: „Laßt euch Niemand das Ziel verrücken (μηδεις ἐμας καταρραβείτω), der einhergehen will in Geistlichkeit der Engel, daß er nie keins gesehen“ etc., so dürfen wir nicht nur jede sogestaltete, mit so einseitiger Askese Hand in Hand gehende, sondern überhaupt jede spiritualistische Hoff-

nung, die auf Durchdringung des ganzen Menschen vom Princip der Heiligung als Bedingung dies- und jenseitiger Seligkeit und zu erlangender Menschenvürde verzichtet, eine krankhafte und zwar im strengsten pathologischen Sinne des Wortes „verrückte“, in der Richtung irrende Hoffnung nennen.

Für ihr Widerspiel kann:

f) die Hoffnung des materialistischen Eudämonismus gelten, der sich leibliches Wohlfsein zum ausnehmenden Zweck setzt. Nachdem er die dem gebotenen Trachten nach Gottes Reich und Gerechtigkeit beigelegte Verheißung Christi: „so wird euch solches alles zufallen“ (*προστέθήσεται*), dahin verkehrt hat, daß er in der verheißenen Folge (Zugabe, Beilage) den eigentlichen Zweck jenes Trachtens erblickt und die Religion zu einem bloßen Mittel für irdische Zwecke herabwürdigt, also den Sinn jenes Wortes Jesu geradezu umkehrt, ist er geneigt, die Religion überall, wo sie dem Erdenglück nicht direct förderlich scheint, zu verachten und endlich das Trachten nach Gottes Reich aufgebend nur auf Befriedigung leiblicher Bedürfnisse noch bedacht zu sein. Denn nur von ihr, dem *summum bonum* der heidnischen Epikureer (Matth. 6, 32.), erwartet der materialistische Eudämonist die Erfüllung seines Verlangens nach Wohlfsein. Eine höhere und schließlich überhaupt eine andere Hoffnung kennt er weder für sich noch für Andere und für die Welt, bis er bei der Maxime der Verzweiflung an jeder höher zielenden Lebensaufgabe angelangt spricht: „Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt!“ (1 Kor. 15, 32.) Von sinnlichen Glückseligkeitstheorien sehen wir nicht allein die meisten pseudoprophetischen und pseudomesianischen Erscheinungen und Bewegungen, durch alle Stadien religiös und irreligiös gefärbter Revolution, unter Juden und Christen und auf den Grenzen beider Religionen getragen, vor und von Judas Gaulonites und Theudas bis auf Muhammed und Thomas Münzer und weiter herab. Auch jegliche Vermengung der Religion mit Politik hat aus jenen Theorien die ihr eigene, revolutionär gegen die in jenem Ausspruch Jesu geoffenbarte Ordnung Gottes gerichtete und diese Ordnung umkehrende Kraft entlehnt. Aus der Verbindung der eudämonistisch gerichteten mit der materialistisch begründeten Hoffnung (siehe oben I, 1. b.) geht das Bedachtsein und Vertrauen auf zwei entgegengesetzte Proportionen des genannten Synkretismus hervor: seltener zwar auf Bekleidung der Kirche mit weltlicher Gewalt (Hierarchie, Kirchenstaaten), desto häufiger



jedoch, weil desto leichter, auf Bekleidung der weltlichen Gewalt mit kirchlichen Prerogativen (Cäsareopapismus, Kalifat, Staatskirchenthum). Während man dort an der Wirksamkeit der geistlichen ohne die weltliche Gewalt verzweifelt, liegt hier die umgekehrte Desperation zum Grunde. Als höchstes Ziel aber schwebt hier (im Staatskirchenthum) die Sicherheit und das Gedeihen bürgerlicher Rechtsordnung, irdischen Wohlstandes, äußerer Macht vor. Muß nun hier der Himmel *de jure* der Erde dienen, und das Reich Gottes bei den Reichen dieser Welt zu sehen gehen: so findet dort (im Kirchenstaatsthum) das gleiche verkehrte Dienstverhältniß *de facto* statt. Man kommt wenigstens thatsächlich über das gleiche Ziel nicht hinaus, man bleibt eher noch weiter hinter demselben zurück. Kein Wunder, daß die in der Wurzel und Richtung zugleich krankhafte, daher nothwendig unbefriedigte Hoffnung sich dort in desto häufigeren Fieberzuckungen und Stößen gegen die obwaltende Ordnung, die sie anstatt der göttlichen sich gebildet hat, Luft macht <sup>1)</sup>. Nicht aber nur dort, sondern allenthalben ziehen gleiche Ursachen gleiche Wirkungen nach sich. Irdischer Gewinn ist der nie umsonst ausgeworfene Köder aller Aufwiegler, irdische Gewinnsucht der Zunder, worin der Funke der Unzufriedenheit stets Feuer fängt. Wo und so lange die Explosion glücklich niedergehalten wird, und in den nächstfolgenden Zeiten, nachdem eine solche sich ereignet und ihren blutigen Ausgang genommen, wiederholen sich inmitten der christlich influirten hoffenden Menschheit Krankheitserscheinungen ähnlicher Art, wie in den längst hinter uns liegenden Perioden vor Ausbildung jener Organismen. Es sind dies:

2) die mannigfaltigen Aeußerungen einer auch hinsichtlich der Zeit, auf die sie sich richtet, krankhaft überspannten Hoffnung. Wir meinen zunächst:

g) schon die des sogenannten subtilen, genauer spiritualistischen Chiliasmus, welcher auf den Eintritt eines Reiches vollendeter Heiligkeit und Seligkeit im diesseitigen Weltlauf und auf dieser Erde (vor ihrer Verwandlung) hofft. Ausgehend von seiner ersten subjectiven Voraussetzung, einer an sich schon krankhaften und sündlich übertriebenen Nichtbefriedigung an der Gegenwart, knüpft er jene Hoffnung, auf idealistischem Grunde und in spiritualistischer

<sup>1)</sup> Vergl. des Verf. Schrift: „die Vereinigung der geistl. und weltl. Obergewalt im röm. Kirchenstaate“ (gestr. Preisschr.). Haarlem 1852. Abschn. I. Ihre Geschichte mit den Epochen 754, 1198 u. 1355 lehrt: daß sie 1. keine ursprüngliche, 2. eine zufällige, 3. unrechtmäßige, 4. nachtheilige sei.

Richtung, an die objectiv im Christenthum gegebene Erwartung der Wiederkunft Christi, nach einer außerordentlich überschwenglichen Ausgießung des heiligen Geistes, die ihr vorhergehen soll. Die letztere Erwartung, welche durch die Weissagung Joël's (3, 1 ff.) nicht begründet, sondern widerlegt wird, weil nach Petri Auslegung (Apg. 2, 16—36.) die erwartete Geistesausgießung nicht am Ende, sondern am Anfang und im ganzen Verlauf des messianischen, dem großen Weltgerichtstage vorhergehenden Aeon zu erwarten war und stattfindet, bildet im Krankheitsproceß des spiritualistischen Chiliasmus die erste Stufe. Auf ihr gehen im Schwange die mannigfach ausgebildeten Lehren von einer diesseitigen „Kirche der Zukunft“, worin der Geist zu vollkommener Herrschaft über das Fleisch gelangt, eine vollendete *copia omnium bonorum spiritualium* (Tertullian) zu finden sein, und worin je nach verschiedener Anschauung des eingebildeten Zukunftskirchenideals entweder, wenn die Einheit der Kirche als Einer Herde unter Einem Hirten nicht in ihre verheißene Sammlung aus Juden und Heiden (Joh. 10, 16. Gal. 3, 28.), sondern in eine diesseitige Ausgleichung aller innerkirchlichen Bildungsdifferenzen und Modalitäten und Typen gesetzt wird, eine solche Ausgleichung vollzogen sein, oder die eine in der andern Bildungsform untergegangen, also z. B. der Katholicismus dem Protestantismus (wie Spener erwartete) oder dieser jenem (wie Pusey, Newman u. A. mit katholischen Propheten anzunehmen geneigt sind) oder endlich alles dermalige Kirchenthum dem der eigenen Secte, z. B. dem Methodismus (Wesley), wo nicht einer absoluten Kirchenlosigkeit (der Independenten) gewichen sein werde. Zu den concretesten Lehrbildungen dieser Art in neuerer Zeit gehören die Swedenborg'schen Träume, aus apokalyptischen Wildern kaleidoskopisch gewoben, von einer „Kirche des neuen Jerusalems“ und die Hoffmann'schen von einer baldigen „Sammlung des Volkes Gottes“. An ersteren kann man beiläufig aus den Schriften des Autors sehen, wie mit dem schwärmerischsten Unterbau sich der kahlste und frostigste rationalistische Ausbau der Lehre verträgt oder doch zusammenfindet und sich vertragen muß. Der alte Montanismus und seine jüngste plastische Ausgestaltung im Irvingianismus nimmt eine Geistesausgießung der bemerkten Art, welche an Intensität und Antsform und Tendenz der apostolischen wenigstens gleiche und die ordentlichen Wirkungen des heiligen Geistes durch Gottes Wort und die Sacramente weit übertreffe, als bereits geschehen an (zweite Stufe

des spiritualistischen Chiliasmus) und zwar an den Stiftern, Häuptionern und Gliedern seiner Secte, im Unterschied von der verdorbenen, angeblich geistentleerten und von sich selbst abgefallenen christlichen Kirche, und verspricht seinen Anhängern einen mehr oder weniger ausschließlichen Antheil, vorab an denselben außerordentlichen Geistesgaben in verschiedener Abstufung, folglich am diesseits erwarteten Christusreiche vollkommener Heiligkeit und Seligkeit, wozu die nothwendige Bereitschaft eben in der Ausstattung mit jenen Charismen beruhe. Indes selbst bei der edelsten und sittlich reinsten Haltung, deren diese Hoffnungsgebilde zufolge ihres nur beziehungsweise mißverstandenen Schriftgrundes fähig sind, giebt sich ihre Krankhaftigkeit schon durch ihre donatistischen und puritanischen Prätensionen kund, insofern überhaupt eine diesseitige Vollendung und Reinigung von allen fremdartigen Elementen nicht im Sinne des Stifters der Kirche liegt, laut seines Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen. Dafür spricht auch die bisherige Vereitelung aller derartigen Hoffnungen, über deren zahlreiche Trümmer der von ihnen gemischete Entwicklungsgang der Kirche bereits hinweggeschritten ist. Nicht anders werden wir demnach das Krankheitsstadium ihrer Krisis oder die dritte Stufe zu beurtheilen haben, auf welche der spiritualistische Chiliasmus in den genannten oder andern Gestalten sich geschwungen hat oder noch schwingen mag, indem er seine schwärmerischen Hoffnungen auf eine menschlich arithmetische Deutung des apokalyptischen Millenniums erstreckt und selbst die Anfänge der Erfüllung dieses prophetischen Bildes der Triumphe des Reiches Jesu Christi über alle Weltreiche nicht hinter sich und nicht in der Gegenwart, nicht im längst begonnenen Siegeslaufe des Christenthums durch die Welt, sondern in einer näheren oder ferneren irdischen Zukunft sucht, deren Eintritt er von einer der verheißenen Wiedertunft Christi zur Erlösung der Seinen und zum Weltgericht vorhergehenden Wiedererscheinung des Herrn und von einer besonderen Auferstehung der Gerechten, im Unterschiede von der allgemeinen am jüngsten Tage, erwartet. Auf wie irriger Schriftdeutung diese in der alten Kirche sehr verbreitete <sup>1)</sup> und auch neuerdings, namentlich in den obigen Kreisen, vertheidigte Annahme (J. A. Bengel's u. A.) beruhe, ist oftmals und neuerlich wieder am Schriftworte nachgewiesen worden,

<sup>1)</sup> Nach Gieseler, Dogmengesch. S. 231 ff., sogar allgemeine. Dagegen vgl. Hagenbach, Dogmengesch. S. 176. Anm. 6.

wiewohl hin und wieder mit Verkennung wahrer und schriftgemäßer Momente <sup>1)</sup>. Ihre pathologische Seite besteht, außer dem schon angegebenen allgemeinen Pathos, in kurzsichtiger Verwechslung des Bildes mit der Sache, des Buchstabens mit dem Geiste, also zunächst nicht sowohl in einem Herzfehler, als vielmehr in einer geistigen Augenkrankheit. Ihr gewöhnlichstes Symptom ist ein vorwitziges Ergründentwollen der Zeit und Stunde, die der Vater seiner Macht vorbehalten hat (Apg. 1, 7.). Dieser offenbar nicht-aus dem Geiste der Geduld und Demuth, sondern aus fleischlicher Ungebuld stammende Vorwitz alter und neuer Millennarier verräth den aus ihm redenden Geist als einen Irrgeist theils durch seine pseudoprophetische Chronologie (angebliche Vorausberechnung des Zukunftjahres und Tages des Herrn), theils durch Steigerung zu offenbarem Pseudomesianismus (in der Secte der Neuisraeliten, deren Prophetin, Johanna Southcote, bis an ihren Tod 1814 der Hoffnung lebte, den Messias zum zweiten Male zur Welt zu gebären), und bildet die Brücke vom spiritualistischen:

h) zum sogenannten crassen oder profanen, richtiger materialistisch = eudämonistischen Chiliasmus, welcher für seine wunderlichen Heiligen von dem verhofften tausendjährigen Reiche des Welterlösers auf der unverwandelten Basis der alten Erde eine Befreiung von Gesetz und Ordnung bis zu völliger Emancipation des Fleisches und alle möglichen Sinnengenüsse erwartet. Auch an dieser lebensgefährlichen, d. i. allem christlichen Leben die äußerste Gefahr drohenden, nach innen und außen verderbenschwangern Hoffnungs-krankheit lassen sich ungeachtet ihres meist acuten und hitzigen Verlaufes mehrere namhafte Stadien unterscheiden. Wir zählen deren nach unserer pathologischen Symptomik vornehmlich drei: das sanguinische, das anabaptistische und das anomistisch-revolutionäre. Im sanguinischen Stadium, in harmlosen Phantasieen, hielt und verlor sich bald, wie es bei allen ähnlichen Träumereien der Fall zu sein pflegt, die profan-chiliasmatische Hoffnung, in welche die ursprünglich vielleicht spiritualistische <sup>2)</sup> einiger Chilias ten des christlichen Alterthums auslief, indem sie, wenigstens nach den Berichten ihrer Gegner <sup>3)</sup>, das er-

<sup>1)</sup> Wider den Chiliasmus, von J. Diedrich (Leipzig 1857), S. 11 ff.

<sup>2)</sup> Nach Dörner's Entwicklungsgesch. S. 240 auch spiritualistisch gebliebene, nur allegorisch versinnbildete (?).

<sup>3)</sup> Cajus von Rom und Dionys von M. bei Eusebius; vgl. Origenes, Hieronymus, Augustin, nach Hagenbach S. 176 f.



wartete tausendjährige Reich des zurückgekehrten Heilandes sich noch weit grobsinnlicher und phantastischer, als von Justin, Irenäus und Lactanz in ihren auf uns gekommenen Schriften geschehen ist, nach Art eines irdischen Weltreiches ausmalten. So Cerinth, Papias von Hierapolis und die Ebioniten der judenchristlichen oder judaisirenden antignostischen Fraktion. Die Erklärlichkeit solcher Wünsche und Erwartungen in jenen ersten Tagen des jungen Christenthums aus ererbten und noch nicht völlig ausgerotteten jüdischen Vorstellungen eines irdischen Messiasreiches, welche Christus sogar noch als Auferstandener (Apg. 1, 6.), wie zuvor auf seinem Wege zum Kreuzestode (Luc. 19, 11.) bei seinen nächsten Jüngern zu bekämpfen hatte, liegt am Tage und mag sie entschuldigen, ohne deshalb ihrer Fremdartigkeit, Unchristlichkeit, also Krankhaftigkeit, Abbruch zu thun. Denn das Herabziehen der himmlischen Herrlichkeit zur Erde in ihrer jetzigen Beschaffenheit verrückt sachlich, räumlich und zeitlich der Christen Hoffnung das ihr gesetzte Ziel: Verklärung irdischer Zustände und Organe zu himmlischen nach der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου*. Mit Recht sind daher solche sanguinische Hoffnungen, wie jene aufgezeigten, als verkehrte, unsinnige, unstatthafte Meinungen und schlecht menschliche Einbildungen (*δόγματα ἀτοπώτατα*, figmenta inania, ineptae fabulae) durch das allgemeine Urtheil der Kirche verworfen und als *Judaicae opiniones* (Augsb. Conf. Art. 17.) von der gesunden Christen Hoffnung ausgeschieden worden. Dies um so mehr, wenn sie bei Rückfällen in ihr zweites Krankheitsstadium, das gefährlichere anabaptistische treten. Auch diesem und den Annahmen, wodurch der anabaptistische Chiliasmus sich vom bloß sanguinischen unterscheidet, liegt einerseits Geisteschwärmerei zum Grunde <sup>1)</sup>, andererseits eine damit polarisch verwandte und zusammentreffende Pressung des Schriftbuchstabens, zufolge deren neben der Kindertaufe und ihrer sacramentlichen Geltung nicht nur die Bürgerpflicht bewaffneter Vaterlandsvertheidigung und selbst die von der Obrigkeit zur Erforschung der Wahrheit geforderte Eidesleistung, gleich jeder andern, verworfen, sondern die freie Gütergemeinschaft der ersten Christen bis zur Zeug-

<sup>1)</sup> „Jetzt wollen sy den buchstaben unausgelegt haben und unverstanden, bald wollen sy in gar nit haben.“ Zwingli, ebenas. S. 541. *Sentiunt Spiritum Sanctum hominibus contingere sine verbo externo.* Conf. Aug. art. V. *Negant semel justificatos posse amittere Spir. Sanctum* (XII.). *Negant eam esse veram et Christianam Ecclesiam, in qua peccatores reperiantur.* Form. Conc. XII.

nung des im Worte Gottes begründeten Eigenthumsrechtes (Communismus) zur Pflicht gemacht wird <sup>1)</sup>. So schlägt die Pressung des Gesetzes Christi (Gal. 6, 2.), welches doch ein Gesetz vollkommener Freiheit ist (Jac. 1, 25.), durch Verkennung dieser Freiheit in Antinomismus um <sup>2)</sup>, involvirt aber auch eine Anticipation der Zeiten oder vielmehr der Ewigkeit. Denn in dem verheißenen Reiche der Vollkommenheit wird allerdings die dort herrschende Wahrheit nicht mehr der Unterstüßung durch den Eid, und der dort herrschende Friede nicht mehr der Sicherung durch irdische Waffen, und die dort herrschende Liebe nicht mehr der zwingenden Aufforderung zur Mittheilung, und die dort herrschende Gemeinschaft mit dem Herrn nicht erst noch der Begründung und Belebung oder Stärkung durch das zeitliche Vehikel der Sacramente bedürfen. Aber ein solches Reich vor Anbruch der Ewigkeit hoffen, ist mindestens ein das Heiligthum christlicher Hoffnung profanirender Anachronismus, worin sich eine Krankhaftigkeit der an sich christlich begründeten Hoffnung nicht sowohl in sachlicher Hinsicht, als in fehlerhafter Zeitrichtung kundgibt, einer Richtung, die wir schon vorhin des Fehlers der Ungeduld zeihen mußten. Ihre Gefährlichkeit liegt aber namentlich darin, daß von ihr, die man daher auch als anachronistische Christenhoffnung kennzeichnen kann, zur anomistisch=revolutionären nur noch ein einziger Schritt zu thun ist. Derselbe geschieht — und mit ihm tritt das profane Chiliasmusfieber erkrankter Christenhoffnung in sein drittes Stadium, in das Stadium der schlimmsten Krisis, nämlich fanatischer Raserei — wenn sie dem Gesetz als solchem den Gehorsam auf sagt und „Freiheit vom Gesetze“ (nicht im paulinischen Sinne seiner freien Erfüllung, sondern im Sinne pseudo-paulinischer Opposition gegen das Gesetz) als Bedingung oder Merkmal des anbrechenden Himmelreichs ausruft <sup>3)</sup>. In diesem Zustande entschiedener Tobsucht wirft der Fieberkranke eine Fessel des Gesetzes nach der andern von sich, reißt sie, soweit sein Arm reicht, auch Andern ab oder weicht Alle, die ohne Gesetz nicht leben mögen,

<sup>1)</sup> Hominem Christianum salva sua conscientia proprium tenere ac possidere non posse, sed oportere, quicquid id est, in communem fiscum conferre. Error Anabaptist. XIII. in art. XII. F. Conc. sol. decl.

<sup>2)</sup> Vgl. Form. Conc. art. VI. de tertio usu legis divinae. Dazu Bauer's Beurtheilung dieses Artikels in Stud. u. Krit. 1857. S. 3. S. 505 ff.

<sup>3)</sup> Ausführlich geschildert in der Verwerfung dieser Annahme durch A. C. art. XVII.

dem Tode, alles, was zur Pädagogik auf Christum gehört (Gal. 3, 24.), dem Untergang, und kehrt somit in der gesammten, auf dieser göttlichen Pädagogik beruhenden Einrichtung des diesseitigen Aeon, soweit ihm Macht darüber gelassen wird, das Unterste zu oberst, vorgehend, daß nun bloß noch das Evangelium laut der Propheten, wie er sie versteht, nicht aber das Gesetz hinfort gelte. Die Auftritte solcher Delirien kaum noch christlich zu nennender Hoffnung sind aus der Kirchengeschichte, namentlich am Beispiel der Zwickauer Propheten, der Bauernkriege und der Münster'schen Davidreichs- Tragikomödie eines Johann Bockhold v. Leyden u. Cons. im 16. Jahrhundert zu bekannt, um uns hier nicht mit der Erinnerung zu begnügen, daß die heutigen Mormonen oder sich selbst so nennenden „Heiligen der letzten Tage“, bisher wohl die eigenthümlichste eschatologische Secte des 19. Jahrhunderts, sich auf geradem Wege zu einer wenig variirten Wiederholung jener verderblichen, der öffentlichen Ruhe und Sicherheit die höchste Gefahr drohenden Fieberanfälle des profanen Chiliasmus befinden. Ihre Vielweiberei allein schon, um von allem andern zu schweigen, ist uns Zeichens genug und erspart uns jede Ausführung einer unerquicklichen und obscönen Symptomik.

III. Ihrem Umfange nach krank ist die christliche Hoffnung, wenn sie im Widerspruch mit ihrer Idee zu eng oder zu weit ist, am Herzfehler der Engherzigkeit oder schrankenloser Weitherzigkeit leidet. Ersterer Art und rücksichtlich derer, auf die sie bezogen wird, falsch begrenzt ist:

i) jede particularistische Hoffnung, mag sie nun auf den speculativen Voraussetzungen einer einseitig beschränkten Prädestinationslehre, die wir schon einmal in anderer Beziehung erwähnen mußten, oder auf den praktischen Voraussetzungen eines überspannten Confessionalismus beruhen, oder in einfachem (plumpem) Rückfall in jüdisch- oder ethnisch-nationalen Particularismus bestehen. Denn einer solchen Uebertreibung alt- oder neufränkischer National-Eitelkeit zwar, daß er seiner Nation als solcher die Privilegien des Himmelreichs zuerkannte, oder einer solchen Mißachtung eines der Menschen- und Volksstämme, in welche die Menschheit auseinandergegangen, daß er irgend einem derselben als solchem die Befähigung der Theilnahme am Himmelreiche abspräche, wird trotz aller Wichtigkeit, die dem Volksthum als physico-ethischem Factor der Fähigkeit zur Aneignung des Christenthums zu-

kommt <sup>1)</sup>, kein Christ huldigen können, wenn wir von den entschieden antichristlichen Gegnern der Mission (Ausbreitung des Christenthums unter den verschiedensten Völkern der Erde) absehen. Mit der Grundvoraussetzung der Seligkeit, daß Gott den Menschen nach und zu seinem Bilde schuf, stehen und fallen ja alle andern Bedingungen, an welche das Christenthum die Erreichbarkeit dieses Zieles aller Hoffnungen knüpft, die es erweckt. Auch die vom Apostel Paulus im Brief an die galatischen Christen siegreicher, als eine in unsern Tagen unternommene Kritik des apostolischen Zeitalters uns glauben machen will <sup>2)</sup>, bekämpfte „urchristlich“ = jüdische oder vielmehr judenchristliche Irrlehre, daß keinem Nichtisraeliten der Zutritt zum Gottesreiche der Gerechtigkeit und Seligkeit durch Christum in dieser und jener Welt offen stehe, wosern er nicht zuvor dem Gesetze Moses in allen eben durch Christum schon erfüllten, wie in den vom Christen zu erfüllenden Theilen <sup>3)</sup> sich durch die Beschneidung völlig unterwerfe (und somit vollständig in die israelitische Nationalität, als die angeblich zum Himmelreich ausschließlich privilegirte, eingegangen sei), wird schwerlich noch den Umfang der Hoffnung eines Christen bestimmen, der die genannte Grundvoraussetzung nicht gleichfalls aufgegeben hat. Dennoch giebt es besonders unter den Anhängern des vorhin besprochenen Chiliasmus hier und da selbst jetzt wieder solche, deren Ansichten über die in der heiligen Schrift geweissagte „Fülle der Zeiten“ (Eph. 1, 10.) jenem Particularismus insofern ziemlich congenial sind, als sie in dem Ausspruch des Herrn: „Die Ersten werden die Letzten, und die Letzten die Ersten sein“, eine gewisse Bevorzugung seiner zuletzt in das Reich des Glaubens an Ihn eingehenden Brüder nach dem Fleische und eine gewisse Herrschaft derselben über die Heidenchristen, kurz einen eigenthümlichen, irgendwie höheren Grad der Seligkeit für bekehrte Israeliten oder für das „ganze übrige Israel“ angedeutet finden, indem sie eine dereinstige volle Wiedereinsetzung des Volkes Israel in alle seine verlorenen göttlichen Prärogative für gewiß annehmen und von einer solchen restitutio Israelis in integrum die vom Herrn in Aussicht gestellte Palingenesie (Mt. 19.) verstehen.

<sup>1)</sup> Vgl. des Verfassers Abhandlung: „Christenthum und Volksthum“ in Pölig-Wallau's Jahrb. 1845 f.

<sup>2)</sup> Schwegler, apostol. Zeitalter, nach v. Baur's Anschauung jener Zeit.

<sup>3)</sup> Dieser Unterschied in der nach Matth. 5, 18. feststehenden Nothwendigkeit allseitiger Erfüllung des Gesetzes und in seiner eben davon abhängigen Geltungszeit wurde und wird nur zu oft übersehen, trotz des klaren doppelten *ἔως ἄρ.*



Wir vermögen dies nicht, müssen vielmehr nach andern klaren Aussprüchen Jesu (vom Sitzen der fernher aus allen Völkern Bekommenen mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich, während die geborenen Erben sich davon ausgeschlossen sehen sollen) die Gesundheit einer Christenhoffnung, die in solchem oder ähnlichem Nationalparticularismus befangen ist, ernstlich bezweifeln. Darin darf uns die unvergleichliche Inbrunst, mit welcher wir von bekehrten Israeliten den Vater unsers Herrn Jesu Christi als den Gott ihrer Väter (und Jesum als ihren Particularkönig) haben anrufen hören, nicht irre machen. Bewegt sich doch nicht nur die Hoffnung z. B. des für seine „zwei Reiche und zwei Könige“ schwärmenden freikirchlichen Schotten in Wildern, sondern sogar die amtliche Liturgie mancher andern Landeskirche beschränkteren Umfangs in Ausdrücken, die wenigstens durch ihre Mißverständlichkeit („dein Volk, dein Land“ u. dgl. m.) nicht ungeeignet sind, dem kleinbürgerlichsten Nationalparticularismus auf dem sicher ihm nicht unterstehenden religiös-sittlichen Gebiete Vorschub zu leisten. Weit ausgesprochener jedoch ist in unsern Tagen die bedenkliche Krankheit des confessionalistischen Particularismus auch in den heiligsten und theuersten Hoffnungen vieler Christen an die Oberfläche getreten. Er bemächtigt sich ihrer, wenn in der löblichen Pietät gegen diejenigen, deren Diensten am Evangelium man sein Christenthum verdankt, und in der dankbaren Schätzung der (vom heiligen Geiste durch die ganze Kirche verschieden ausgetheilten) Vorzüge, deren man sich in Folge jener Dienste auf Seiten der Lehre oder der Gottesverehrung, der Gesellschaftsordnung oder der sittlichen Bildungsmittel erfreut, das christliche Leben mehr oder weniger aufgehen will. Dann will dies nur zu leicht auch die Hoffnung und ist geneigt, den Satz: *Extra ecclesiam nemo salvatur* — durch den Zusatz „*meam*“ noch enger, bis zur particularen Exklusivität, zu restringiren. Sie legt dann das ganze Gewicht, welches dem Bekenntniß zu Christo als nothwendigem Heilserforderniß zukommt (Matth. 10, 32. Röm. 10, 9. 10.), auf die kirchliche Formation dieses Bekenntnisses, und zwar nicht auf den consensus im apostolischen Symbolum, sondern auf den dissensus abgeleiteter Erklärungen bis in die äußersten und feinsten scholastischen Spizen. Auch von diesem bedenklichen Uebel der Herzverengung begegnen uns die ersten Spuren schon in der Urkirche, in den drohenden Spaltungen innerhalb der korinthischen Christengemeinde, in welcher Etliche ihr Christenthum, das ihnen schlechthin für das Christenthum galt, auf Petrus, Andere

auf Paulus, noch Andere auf Apollos und wieder Andere (oder vielleicht Ebendieselben) dergestalt auf Christum selbst zurückführten, daß nur sie Christo anzugehören, nur sie wahre Christen zu sein, nur sie daher auch ein Anrecht auf die Seligkeit des Christen und auf allen gegenwärtigen und zukünftigen Segen des neuen Bundes zu haben behaupteten <sup>1)</sup>. Diese confessionalistisch-particulare Hoffnung ist mit der ersten Krankheitsstufe der oben (unter II, 2. g.) erwähnten spiritualistisch-chilastischen insofern verwandt, als auch dort ein Aufgehen aller andern Formen des Christenthums in der eigenen für nöthig zur erwarteten Vollkommenheit des Himmelreichs erachtet wird. Sie unterscheidet sich von der dort beschriebenen aber hauptsächlich dadurch, daß hier von einem solchen Aufgehen gar nicht mehr die Rede ist und daß nicht erst die Vollkommenheit, sondern nur die Seligkeit zukünftig gedacht und ausschließlich derjenigen Kirchengemeinschaft zugesprochen wird, zu welcher man sich selbst bekennt, indem man in letzterer die Kirche schlechthin und folglich die privilegirte Erbin aller Gottesreichsverheißungen erblickt. Ohne uns hier auf eine Polemik gegen diese Art von Begrenzung christlicher Hoffnung näher einzulassen, begnügen wir uns, ihr pathologisches Moment hervorzuheben. Es besteht in einer Zusammenziehung, Einschrumpfung, Verkürzung (Contractheit) ihres Lebensprinzips, des Vertrauens auf die Gnade des Herrn Jesu Christi, auf die Liebe Gottes und auf die Gemeinschaft und Kraft des die Gesamtkirche, als sein Werk, beherrschenden und durchwehenden Geistes, der all' ihre Glieder und Formen auch dort belebt, wo ein menschliches Auge oft nichts als Degeneration, Abfall und Tod sieht, weil es über der fehlenden *fides formata* und *explicita* die *fides implicita* übersieht, welche in der einen Confession mehr am Wort, in der andern mehr am Bild und Symbol haftet, in der einen sich mehr durchs Bekenntniß mit Worten, in der andern vielleicht desto mehr durchs Bekenntniß mit der That beurfundet, obwohl endlich keines von beiden Bekenntnißstücken in der einen oder andern Confession ganz fehlt. Wie nun jenes Lebensprincip aller Christenhoffnung, das Vertrauen auf die Gnadenkraft

---

<sup>1)</sup> So modificirt sich uns das Ergebnis der neueren Erörterungen über die corinthischen Christen, denen Paulus die Worte: *Εγώ εἰμι Χριστός* in den Mund legt und bei denen wir schwerlich an eine ausgebildete „Secte“ zu denken haben. In diesem letzten Spaltungsgliede erscheint lediglich das *Εγώ* als Tonwort, worauf der ganze Nachdruck des Gegensatzes und der Exklusivität ruht.

des dreieinigen Gottes und auf die Treue des Herrn gegen seine Verheißung, alle Tage bis zur Vollendung des gegenwärtigen Weltlaufs bei seiner Kirche zu sein und selbst den geöffneten Todespforten der Hölle den Sieg über sie nicht einräumen zu wollen, im contracten Zustande nicht mehr an die Länge und Breite und Tiefe und Höhe seiner Liebe reicht, die alle menschliche Erkenntniß übersteigt (Eph. 3.): so zieht sich unter dem Einfluß dieses zwar keineswegs organischen oder vom Herrn überkommenen, nicht aus der Wiedergeburt stammenden, sondern durch Erkältung herbeigeführten, leicht aber sich verhärtenden und habituell werdenden Fehlers auch die Christen Hoffnung insgemein auf ihre nächst-erreichbaren Stützen zurück, und vermag sich nur noch an den Krücken des Vertrauens auf die Gnadenmittel und ihre vorhandene Form, anstatt auf den Geber und Mittler der Gnade, zu halten und zu bewegen. Man kann daher auf die exclusive Ueberschätzung der Confessionen in gewissem Sinne anwenden, was ein neuerer Exeget zu Röm. 10, 4. gegen die jüdische Ueberschätzung des mosaischen Gesetzes sagt: „Die Juden stritten eben dadurch wider den Herrn, daß sie eine Institution, die allerdings von Ihm herrührte, auch dann noch festhalten wollten, als ihr Zweck erreicht war und Er sie aufhob. Wahre Frömmigkeit liebt Gott, nicht seine Gaben“ <sup>1)</sup>. Und so schwindet ihr immer mehr die Möglichkeit freier, von den mannigfachen Differenzen dieser Formen unabhängiger Bewegung, in dem Grade, daß sie entweder nur von Union und versuchter Zusammenschmelzung derselben in ein tertium quoddam die wünschenswerthen Bürgschaften für die Sicherheit der Kirche nach außen erwartet (seltner für ihr Gedeihen nach innen), oder auch jedem Versuche einer Conföderation und jedem die Confessionsgrenzen überschreitenden geistlichen Verkehr als einem Teufelswerke grundsätzlich widerstrebt: beides aus gleicher Ueberschätzung der Lehr- und Cultus- und Verfassungstypen, worin der unendliche Inhalt des Christenthums in die concrete Endlichkeit eingegangen ist, das Erz des Glaubens der Einen und allein heiligen christlichen Kirche sich kristallisiert und die Incarnation des Wortes, das von Anfang bei Gott war, ihre national und sonst bedingte Geschichtsfolge gefunden (aus der Naturbasis individualisierend hervorgetrieben) hat. Mag der Kranke auf seinem Lager sich links oder rechts wenden, mag er auf die eine Art für oder auf die andere Art gegen irgendwelche Be-

<sup>1)</sup> Dischhausen, bibl. Comm. zum R. T. III, 1. S. 360. (Ausg. v. 1835).

thätigung des gemeinsamen Lebens im Glauben an Einen und denselben Erlöser von gemeinschaftlichen Uebeln eifern: der Fehler und das Leiden der Engherzigkeit bleibt sich unter beiden Erscheinungsweise gleich. Das beschriebene Pathos gleicht an Hartnäckigkeit aber auch nicht selten der am tiefsten liegenden dritten Art und Stufe particularistisch = begrenzter Hoffnung: der prädestinationischen. Wir verstehen darunter diejenige, die ihre Grenzbestimmungen nicht sowohl aus der geoffenbarten Idee göttlicher und ebenbildlich-menschlicher Heiligkeit, als vielmehr aus der Annahme eines sogenannten absoluten, d. h. durch jene Idee nicht bedingten (also schlechthin verborgenen), göttlichen Rathschlusses entlehnt, Etliche selig zu machen, Andere zu verdammen. Die Kirche müßte sich selbst widersprechen, müßte ihre Glaubenssubstanz verleugnen, wollte sie eine derartig begrenzte Hoffnung für eine christlich gesunde erkennen. In der That hat selbst die einzige Confession, die dies in thesi gethan, die calvinisch-reformirte <sup>1)</sup>, nach dem Zeugniß eines Kenners ihrer Liturgieen diese These in keins ihrer Kirchen- und Gemeindegelübte aufzunehmen gewagt <sup>2)</sup>. Vielmehr herrscht bei ihr, nach dem ebenso glaubhaften Zeugniß eines andern ihrer Theologen <sup>3)</sup>, in praxi der amyraldische universalismus hypotheticus. Wo aber dessenungeachtet die Krankheit des Prädestinarianismus sich thatsächlich in einer Christenseele einschleicht und festsetzt, da kann dies in zwiefacher Weise geschehen. Der Kranke hält sich entweder für absolut erwählt, oder für absolut verworfen. Im ersteren Falle schwindelt er am Rande eines Abgrundes, der mindestens seiner Demuth (und nur dem Demüthigen giebt Gott Gnade, lehrt die Schrift) jeden Augenblick den Untergang droht; in der Regel aber ist er dem höchsten Grade geistlichen Hochmuths schon in und mit seiner Erkrankung verfallen und steht in täglicher Gefahr, der allgemeinen Christenpflicht der Heiligung zu entsagen und die Gnade, deren er sich getröstet, auf Muthwillen zu ziehen (Cromwell). Mit diesem hochmüthigen Troß auf eine vermeintlich unbedingte Gnadenwahl war bekanntlich der nationale Particularismus der Pharisäer unter den Juden zur Zeit Jesu verbunden, nicht ohne Beimischung sectirerischer Parteilichkeit und Exklusivität, wie sie dem vorhin geschilderten Confessionalismus eignet. Er wurde

<sup>1)</sup> Laut der Symbole bei Winer. Vgl. Al. Schweizers Darstellung.

<sup>2)</sup> Siehe Erbar's christl. Dogmatik am betr. Orte.

<sup>3)</sup> Hagenbach, Dogmengesch. 4. Aufl. S. 250.



in dieser plastischen und praktischen Verbindung die Hauptursache des folgenden Sturzes der jüdischen Nation und aller Vollwerke prädestinatiönischen Dünkels <sup>1)</sup>). Im andern Fall, wenn der Kranke sich für absolut verworfen hält, ist der nächtliche Alpdruck (incubus) nur ein mattes Abbild des unaussprechlichen Drucks, der auf seiner Seele lastet und unter dem sein geistliches Leben dahinsiecht. Es ist schwer zu sagen, welche von beiden entsetzlichen Anfechtungen, wenn wir das eine und das andere Pathos unter diesen Begriff stellen dürfen, die grauenvollere sei. Im engeren Sinne kann nur das andere eine Anfechtung genannt werden. Im weiteren Sinne lassen uns die aus der Nacht der Anfechtungen eines Hiob aufschlagenden und sie erleuchtenden Blicke nicht zweifeln, daß beide diabolischen Ursprungs sind, durch Gottes Zulassung vom leidigen Satan stammen und zu den zahlreichen Prüfungen gehören, durch welche ein Christ von der Finsterniß und ihren Schrecken hindurch zum Lichte seines einzigen Trostes in Christo dringen muß; er wäre unter ihnen verloren und sicher des Teufels ohne Wachen und Veten: „führe uns nicht in Versuchung!“ Jenes letztere fühlt man sich versucht vom Widerspiel der particularistischen Hoffnung anzunehmen. Dies ist:

k) die kosmopolitische Hoffnung. So nennen wir sie zum Unterschied von der universalistischen, weil diese Benennung als Name gesunder Christen Hoffnung kirchlich sanctionirt ist. Kosmopolitisch hingegen nennen wir diejenige, welche die Gewißheit der Erreichung des Heils dem Kosmos, der Welt als solcher, und folglich nicht nur allen Menschen ohne Ausnahme, darum weil sie von Gott geschaffen sind, sondern aus gleichem Grunde den nach der Schriftlehre schon entschieden und unwiederbringlich gefallenem höheren Geistern vindicirt. Uebersehen wir jedoch auch an ihr nicht die Stufen der Ausbildung, die sie durchschreitet und deren sie sich bereits in Wirklichkeit fähig gezeigt hat: die deistische, die indifferentistische und die apokatastatische Stufe. Die deistisch=unbegrenzte Hoffnung verdankt ihre vage Grenzenlosigkeit einer Gotteslehre und Weltanschauung, wonach Gott die Welt als ein Uhrwerk geschaffen, welches durch alle Bewegungen seiner Theile hindurch, mit oder ohne Einrechnung dynamischer Einwirkungen (Freiheit der Factoren); mathematisch gewiß und nothwendig seinen mechanischen Umlauf vollenden und bei seinem Ablauf

<sup>1)</sup> Meisterhaft geschildert von Ewald bei dieser Stelle seiner Geschichte Israels.

da anlangen muß, wo es soll. Die indifferentistisch=unbegrenzte Hoffnung bringt die scheinbar positive, in Wirklichkeit negative Lehre hinzu, daß „alle Wege zum Ziele führen“ und daß es völlig gleichgiltig sei, auf welchem man wandle, was und wie man glaube und lebe. Die apokatastatisch=unbegrenzte Hoffnung beruht auf der Annahme einer „Wiederbringung aller Dinge“, hofft ein „Ende der Höllestrafen“, deren Ewigkeit sie ausdrücklich leugnet, und erwartet schließlich auch des Teufels Seligkeit. Die bekanntlich zuerst von Origenes, unter dem Gesichtspunkte der Universalität des göttlichen Rathschlusses der Erlösung, wissenschaftlich vertheidigte Idee einer ausnahmslosen Wiederbringung ist zwar auf das Entschiedenste schon von der alten Kirche abgewiesen worden (constantinop. Syn. 544); und nachdem ihr im Mittelalter Scotus Erigena, mit seltsamer Festhaltung an der Ewigkeit der Höllestrafen <sup>1)</sup>, das Wort geredet, ohne bemerkenswerthen Beifall zu finden, gab ihre Wiederaufwärmung von den Anabaptisten den Reformatoren neuen Anlaß, die Kirche der Reformation feierlich vor der Verwirrung mit jener überspannt universalistischen Hoffnung zu verwahren <sup>2)</sup>. Indes hat auch neuerdings nicht nur im Einzelnen z. B. die endliche Rettung des verlorenen Kindes (Joh. 17, 12.) Anwalte gefunden, und der Einfluß, welchen die katholische Kirche ihren Prozeduren auf die Erlösung aus dem sogenannten Fegefeuer zuschreibt, leistet der Aufnahme jener Idee in die Hoffnung unzähliger Christen unleugbaren Vorschub. Weit mehr noch und in den weitesten Kreisen thut dies der mindestens ebenso verbreitete Indifferentismus (positiv: Latitudinarismus), der wie ein Knochenfraß (2 Tim. 2, 17.) gewöhnlich von desto größerer Gleichgiltigkeit gegen Confessionsunterschiede ausgeht, je hitzigeren Streit er darüber entbrennen gesehen <sup>3)</sup>, und zuletzt die Unterschiede zwischen christlichem Glauben und unchristlichem Unglauben angreift. Nachdem er somit die wesentlichen Haltpunkte christlicher Hoffnung zerstört hat, will er doch an ihr selbst, an der Hoffnung ohne Rand und Band, festhalten und mag von ihr so wenig lassen, wie der Schwindliche

<sup>1)</sup> Hagenbach a. a. O. S. 504 f.

<sup>2)</sup> Conf. Aug. art. XVII: *Damnante anabaptistas, qui sentiunt hominibus damnatis ac diabolis finem poenarum futurum esse.*

<sup>3)</sup> Man denke an die Entwicklung der öffentlichen Meinung in Deutschland durch die Gegensätze des Confessionalismus im 16. und 17. Jahrhundert bis zu dem indifferentistischen Schlagwort des 18. Jahrhunderts: „In meinem Reiche kann Jeder nach seiner Façon selig werden.“

von der Lust des Lebens. So steigt er denn zur breiten Plateforme des Humanismus herab, auf welcher der Religionen-Latitudinärer den Ruhm der Christlichkeit mit dem der Humanität anfangs identificirt (Lessings Nathan „der Weise“, Seume zc.), dann offen oder heimlich (in der Weise der aus dem Gegensatz gegen den Jesuitenorden hervorgegangenen Perfectibilisten des 18. Jahrhunderts, Illuminaten, Freimaurer) geradezu vertauscht <sup>1)</sup>. Demnach legt er das, was sonst christliche Hoffnung war, der Menschlichkeit als solcher unbedingt und schrankenlos bei, bis zur Spitze des Grundsatzes: Homo sum, ergo salvus ero. Vorerst zwar wird dabei noch der Zusatz humaniter vivendo nach Möglichkeit geltend gemacht. Es bedarf jedoch, nach dem Fall jener Haltpunkte, nur eines Anstoßes dieser Möglichkeit an scharfen Ecken der Wirklichkeit, z. B. demoralisirender Rechts- und Grenzverhältnisse und Kriege, namentlich religionspolitischer <sup>2)</sup>, aber auch viel geringerer und alltäglicher Anstöße im öffentlichen und häuslichen, bürgerlichen und geselligen Leben: so läßt die indifferentistische Hoffnung auch jene letzte Limitation fallen, giebt die hin und wieder eingegangene zufällige Coalition mit geistlichwärmerischem Enthusiasmus auf und geht mit fliegenden Fahnen ins Lazareth der libertinistischen über. So ist die absteigende Stufenleiter: „göttlich-menschlich-teuflich“ (Matth. 16, 23. Jac. 3, 15.) durchlaufen und die Hoffnung „auf breiterster Grundlage“, worauf auch Mephistopheles (des Pudels Kern) Raum hat, aufgerichtet; ihre weitere Fortbewegung ist nur noch die auf dem breiten Wege, der zum Verderben führt (vgl. oben I, 1. a. und b.). Das pathologische Moment einer so depravirten, ihrer ursprünglichen Eigenthümlichkeit nach Physiognomie, Gang und Haltung verlustig gegangenen Hoffnung, die nun ausdrücklich keine christliche mehr, sondern eine „rein“ weltbürgerliche sein und heißen will, kennzeichnet sich als krankhafte, mit Auflösung Hand in Hand gehende Schwellung der Lebensorgane. Wie ihr der Halt des Glaubens an Gottes Wort und Heiligkeit ab-

<sup>1)</sup> Kiedner, Kirchengeschichte, S. 775 ff. 809. 924.

<sup>2)</sup> Quanta impietas a multis annis et hoc praesertim funestissimo non Germaniae tantum, sed totius propemodum in occidente christianitatis bello invaluerit, id tam notum, chen! etc. begann um das Ende des 30jährigen Kriegs Cœnr. Hernejs seine iterata adsertio, qua fidem non quamlibet seu otiosam aut mortuam, sed vivam ac per caritatem operantem ad salutem necessariam esse ostenditur adversus Rothmalorum etc. in Horneji disputat. de necessitate studii pietatis. Francof. 1648. pag. 87. Tractat. III. §. 1.

geht, so kann mit der ihr eigenen Indifferenzirung der Sünde und Erlösung das christliche Streben nach Heiligung, ohne welche Niemand den Herrn sehen wird, nicht bestehen.

IV. Rücksichtlich der Kraft endlich oder richtiger der Ohnmacht und des Mangels an Energie, von welchem die christliche Hoffnung befallen werden kann, unterscheiden wir als entgegengesetzte Aeußerungen ihrer Abspannung und Kraftlosigkeit den Optimismus und den Pessimismus.

1) Der Optimismus oder diejenige Weltanschauung, nach welcher die gegenwärtige Weltbeschaffenheit für die beste oder bestmögliche gehalten wird, ist bekanntlich außer- und innerhalb des Christenthums philosophisch ausgebildet worden, dort auf pantheistischer, hier auf ursprünglich theistischer Grundlage, dort von den Stoikern zur Unterstützung ihrer Resignationslehre, von Plato und Plotin aus speculativ begründeter Leugnung des Uebels in der Welt (als Uebel), hier von Abälard (*Deum nullatenus mundum meliorem potuisse facere, quam fecerit*) und von Leibniz zur Vertheidigung des Glaubens an Gottes Güte, Macht und Weisheit, durch die Supposition: „Wäre diese Welt nicht die beste, so müßte dem Schöpfer entweder der Wille oder die Macht, eine solche zu schaffen, oder die dazu nöthige Einsicht abgesprochen werden“ <sup>1)</sup>. Auch Anselm v. Canterbury schritt im Verfolg seines Realismus zu der Behauptung vor: *Omne quod est recte est factum* <sup>2)</sup>, die dann fast wörtlich wiederkehrt in dem hegel'schen Satz: „Alles, was ist, ist vernünftig.“ Zwar wollten die Scholastiker ihren Optimismus ausdrücklich nur vom physischen Uebel (*malum poenae*) verstanden wissen, nicht vom moralischen (*malum culpae*) <sup>3)</sup>. Als christliche Denker konnten sie dieser Inconsequenz nicht entgehen. Auch die praktische gute Absicht, durch Darstellung des physischen Uebels von seiner relativ besten Seite als Antidoton, als Züchtigungs- und Prüfungsmittel in Gottes Hand, dem Murren gegen Gott zu wehren und christliche Ergebung zu befördern, darf nicht verkannt werden. Jedoch bei nur einigermaßen enthusiastischer Ausbildung, deren auch der Optimismus fähig ist,

<sup>1)</sup> Leibniz, Theodicee. Vgl. Creuzer: Leibnitii doctr. de mundo optimo. Leipzig 1795.

<sup>2)</sup> J. M. Haffe, Anselm v. Canterbury, II, 85 f. (Buch 3, Cap. 4. Anselms Realismus).

<sup>3)</sup> Ebendaselbst. Vgl. Hagenbach, Dogmengesch. S. 316.



läßt er seine Anhänger um so ärmer an Hoffnung auf eine bessere Zukunft, je befriedigender ihm die Gegenwart scheint. Je mehr er in dieser seine volle Genüge findet, desto geringeren Werth legt er auf die Verheißungen der christlichen Religion und auf die Aussichten, die sie dem Christen eröffnet, von Uebeln befreit zu werden, die vor den Illusionen des Optimismus verschwinden, und zum Besitz von Gütern zu gelangen, für welche der Optimist aus Ueberschätzung der Gegenwart Sinn und Auge verloren. Mit der Voraussetzung, daß jeder Versuch einer Besserung gegenwärtiger Zustände von gottloser Unzufriedenheit zeuge, hat er die Fenster seines Palastes oder seiner Hütte verhangen, und weist alle reformatorischen und Seelsorger-Weckrufe als störende Eingriffe in seine stoische Ruhe ab. Dem Optimisten, als Fanatiker der Conservation und der Ruhe, ist in ihr so wohl, daß in seinem Katechismus kein Platz bleibt für das Schriftwort: Wir haben hier keine bleibende Stätte, sondern die zukünftige suchen wir. Von der Befriedigung am Bestehenden ist in seinem Herzen die christliche Hoffnung dermaßen in den Hintergrund gedrängt, daß man glauben möchte, sie wäre daraus völlig gewichen, wenn man nicht richtiger sagen wird, daß sie auf dem Schlummerbette jener Befriedigung in eine schwer zu durchbrechende Schlassucht, in eine Lethargie ohne Gleichen versunken ist. — Dem sogestalteten Pathos steht gegenüber das Letzte, welches wir zu betrachten haben und dem schon manches Christen Hoffnung gleichfalls erlegen ist. Das ist die gleichfalls atonische:

m) des Pessimismus. Erscheint dem träumenden Optimisten alles rosenfarben, so sieht der Pessimist alles schwarz, von der schlimmsten Seite, durch die schwarze Brille seiner Voraussetzungen. Diese, mögen sie durch Induction von persönlichen traurigen Erfahrungen und Täuschungen ausgehen, oder religiöser Art und wissenschaftlich ausgebildet sein, bestehen in einer Ansicht von der sittlichen Verderbniß der menschlichen Natur, welche den Glauben an ihre Heilbarkeit zugleich mit dem Glauben an die Heilsverheißungen und an die Uebermacht der Gnade Gottes ausschließt, und in einer ebenso trostlosen Ansicht von der Beschaffenheit aller irdischen Zustände, wonach dieselbe als Unverbesserlichkeit erscheint. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet der Pessimist zunächst sein eigenes Schicksal und alles, was ihm begegnet, indem er sich für geboren zum Unglück hält, dann mehr oder minder die ganze Welt, als ein Jammerthal, für dessen durchgängige oder auch nur jeweilige Beleuchtung von Gottes

Güte sein Sinn je länger je mehr sich verschließt. Zu träge, seine alternde Brust im Morgenroth besserer Tage zu baden (weil er nach dem Befehl und Zeugniß nicht fragt), verzweifelt er daran, daß solche Tage auch dem Unglücklichsten jemals kommen können, und giebt endlich, in der untersten Tiefe des Verzagens an Gott, dem Helfer aus aller Noth, selbst die letzte aller Hoffnungen, die ihn noch aufrecht halten könnte, die Hoffnung eines besseren Jenseits, auf. Man muß solche Verzweifler, die schlechtthin „keine Hoffnung haben“, da sie in ihnen gänzlich erstorben ist, kennen gelernt haben, um es für möglich zu halten, daß ein Mensch, ein Christ, so tief im haarsten Unglauben bis zu absoluter Hoffnungslosigkeit sinken kann <sup>1)</sup>.

Gern schließen wir unsern Gang durch die Krankheitsgeschichte und an die Krankenbetten christlicher Hoffnung anderswo, als an diesem Sterbebett; aber bis dahin mußten wir die pathologische Reihe, leider nicht bloßer Möglichkeiten, sondern stricter Wirklichkeiten verfolgen, indem wir uns vorbehalten, den betrübenden Eindruck des tragischen Ganzen durch einen später folgenden Beitrag „zur Therapeutik der christlichen Hoffnung“ nach Möglichkeit zu heben.

---

<sup>1)</sup> Vgl. Vinet's Pastoralthologie oder Lehre vom Dienst am Evangelium, in meiner deutschen Bearbeitung mit kritischen Anmerkungen vom lutherischen Standpunkte (1852) im Capitel von der Special- und Individual-Seelsorge.

# Die Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben im alten und neuen Bunde,

entwickelt von

Lic. Dr. ph. Hermann Schulz,  
Privatdocent der Theologie zu Göttingen.

## I.

Wenn die nachstehende Abhandlung den Versuch machen will, soweit es in allgemeinen Zügen geschehen kann, die Lehre vom rechtfertigenden Glauben als den Kern und Mittelpunkt der Heilslehre des alten wie des neuen Bundes darzustellen, — wenn sie also altes und neues Testament hier nicht unter dem Gegensatz von Gesetz und Glauben auffassen will, sondern die wesentliche Gleichartigkeit beider bestimmt zu betonen beabsichtigt, — so macht sie damit nicht entfernt den Anspruch, Wahrheiten aufzustellen, die gänzlich verkannt wären, Irrthümern entgegenzutreten, die noch nirgends eine Bekämpfung gefunden. Schon unsere reformatorische Zeit <sup>1)</sup> weiß sehr wohl, daß *lex* und *evangelium* nicht in jedem Sinne Ausdrücke für die beiden Testamente sind, daß im alten wie im neuen Testamente sich beides vereinigt findet, — und nach einer langen Zeit der Verkennung des alten Testaments, in welcher man seinen evangelischen Inhalt fast gänzlich übersah, hat die neuere biblische Theologie längst angefangen, ein gerechteres Urtheil zu fällen. Die zusammenhängendere und geistvollere Behandlung des alten Testaments, welche seit einem halben Jahrhunderte mehr und mehr sich Bahn gebrochen hat, konnte bei der dürftigen Einseitigkeit jener Ansicht nicht stehen bleiben, und die hierhergehörigen Ausführungen haben im Allgemeinen die richtigen Grundgedanken festgehalten <sup>2)</sup>.

Dennoch erscheint uns grade diese Frage einer eingehenderen und consequenteren Behandlung noch bedürftig. Das Verhältniß des rechtfertigenden Glaubens zum Glauben überhaupt, — das Verhältniß des Glaubens im alten Testamente zu seinem Objecte, dem Heil, in seiner Gegenwart und Vollendung, — die Art

<sup>1)</sup> Formula Concordiae, ed. Hase, S. 712 ff. (de lege et evangelio).

<sup>2)</sup> Vgl. vorzüglich Hermann, Schriftbeweis I. S. 510 ff.

endlich, wie sich des Paulus Polemik gegen die Geltung des νόμος, seine Entgegensetzung von νότις und νόμος zu der Gerechtigkeit der Männer des alten Bundes verhalten, die doch aus dem ganzen Psalmbuche als unleugbare Zuversicht der frommen Israeliten hervorleuchtet, — sowie auch, wie dieselben zu vereinigen seien mit einer Anschauung, wie die synoptischen Reden des Herrn und Jacobus sie bieten, — alle diese Fragen sind keineswegs zu einem klaren und endgültigen Abschlusse gebracht <sup>1)</sup>, so daß es nicht als ein überflüssiges Unternehmen erscheinen kann, eine Förderung der Erkenntniß dieses Verhältnisses zu versuchen.

Einen sichern Standpunkt und Ausgangspunkt giebt uns das neue Testament und vorzüglich Paulus in seinen Ausführungen über die vormosaische Gerechtigkeit. Daß die Anfänge des Reiches Gottes auf Erden, daß die Heilsgeschichte der Menschheit vor dem Gesetze unter den Gesichtspunkt der Glaubensgerechtigkeit zu stellen sind, lehrt das neue Testament mit großer Bestimmtheit. Abrahams Gerechtigkeit, d. h. seine Stellung vor dem Angesichte Gottes, die Gott als die richtige ansah, war bedingt durch seinen Glauben; nicht als ob er sündlos und unschuldig gewesen, bestand er vor Gott, sondern seinen Glauben nahm Gott als die richtige Stellung zu sich an. Das lehrt Paulus und der Hebräerbrieff (z. B. Gal. 3, 6 ff. Röm. 4, 3 ff. Hebr. 11, 8—20.) und des Jacobus scheinbarer Widerspruch ist eben nur ein scheinbarer, wie wir nachher sehen werden. Zwischen ihm also und dem Christen ist eine Parallele in Beziehung auf den rechtfertigenden Glauben nicht bloß zulässig, sondern von selbst an die Hand gegeben. Wir werden uns an diesen festen Haltpunkt anlehnen können, um für die mosaische Heilszeit die richtige Betrachtungsweise zu erhalten; wir werden als vom neuen Testamente zugestanden ansehen, daß, wer vor der Ertheilung des νόμος gerecht vor Gott gefunden ward, es aus dem Glauben ward, aber aus einem Glauben, von dem wir nach des Jacobus Mahnung einen todten Glauben, der das Leben und Handeln nicht zu gestalten vermag, durchaus abzusondern haben (Jac. 2, 21., vgl. 2, 23.).

Weitaus schwieriger aber stellt sich uns die Frage nach einem rechtfertigenden Glauben unter der Herrschaft des mosaischen Gesetzes.

<sup>1)</sup> Auch die Ausführungen in Umbreit „der Brief an die Römer auf dem Grunde des alten Testaments ausgelegt, Göttingen 1856“, sind bei allem Geiste, den sie enthalten, nicht bestimmt und consequent genug.



Es wird uns hier durch des Apostels Paulus häufige und mit Nachdruck betonte Polemik gegen die *ἐργα νόμων* das Urtheil viel schwieriger gemacht. Ist ihm doch der *νόμος* ein Zustand der Sklaverei, ein Tödtendes, ja ein Sündenmehrer <sup>1)</sup>, — ist er ihm doch, obwohl an sich heilig und gut, doch ein Fluch für die Menschheit, weil sie in ihrer Sündhaftigkeit allen Zorn des heiligen Gottes über sich fühlt, der sich im Geseze manifestirt <sup>2)</sup>. Zwar will er selbst nicht gegen das alte Testament, sondern gegen den *νόμος* als Forderung eines Thuns polemisiren <sup>3)</sup>, und beabsichtigt keineswegs, eine dogmatische Würdigung der mosaischen Offenbarungsstufe zu geben (Röm. 3, 21.), sondern folgt einfach seinem praktischen Zwecke, jede Sicherheit, jedes Vertrauen auf eigene Werke, auf menschliche Würdigkeit von Grund aus auszurotten. Aber seine schlagenden und tiefsinnigen Ausführungen über diese Verhältnisse haben trotzdem ein unbefangenes Urtheil über die Eigenthümlichkeit des sinaitischen Bundes den meisten Auslegern offenbar erschwert.

Wenn wir uns nun die Aufgabe stellen, zu untersuchen, wie weit der Begriff des rechtfertigenden Glaubens, — denn nur auf den Begriff, nicht auf den Namen kommt es selbstverständlich an, — sich schon im alten Bunde präformirt und entwickelt findet, — inwiefern er dagegen der Natur des alten Bundes nach noch wesentlich unvollkommen und unausgebildet war, — so legt sich uns dieselbe folgendermaßen auseinander. Wir haben uns zuerst über den Begriff des Glaubens zu verständigen, die Einheit und die Abstufungen dieses Begriffs nachzuweisen. Wir haben dann zu beurtheilen, inwiefern der Glaube als rechtfertigender in der mosaischen Stufe des alten Testaments sich erkennen läßt, — inwiefern er in der Verinnerlichung und Weiterbildung des Gesezes durch die Prophetie weiter ausgebildet ist, — wie er sich endlich im Ueberblick der neutestamentlichen Lehrbegriffe gestaltet. Erst dann wird sich die Gleichheit und die Mannigfaltigkeit des Begriffs und der Zusammenhang der Heilslehre in der ganzen Offenbarungsentwicklung näher würdigen lassen.

Selbstverständlich kann vieles Einzelne bei den Grenzen einer solchen Arbeit und der Größe des Thema's nur angedeutet werden.

<sup>1)</sup> Gal. 3, 17 ff. 4, 24 ff. Röm. 5, 20. 7, 5 ff.

<sup>2)</sup> Gal. 3, 13.

<sup>3)</sup> Wobei vielleicht seine pharisäische Erziehung nicht ohne Einfluß gewesen ist.

Vorzüglich ist es unmöglich, die genauere Gliederung des neutestamentlichen Lehrbegriffs eingehend zu würdigen, da das Hauptgewicht auf das alte Testament fallen soll. Doch kann das um so eher geschehen, als in den meisten Fällen dort Hinweisung auf anerkannte Resultate genügen wird.

## II. Der Glaube.

A. Wenn das alte Testament mit dem Glauben so wenig zu thun hätte, als es die Ausdrücke gebraucht, die diesem Begriffe entsprechen, so würde man wohl Recht haben, den Glauben überhaupt nicht in ihm zu suchen. Giebt es doch nicht einmal einen Ausdruck, der dem neutestamentlichen πιστεύειν vollständig entspräche. Zwar ist das Wort האמין, welches die Septuaginta durch πιστεύειν wiedergeben, wenigstens was die subjective Seite des Begriffs betrifft, dem πιστεύειν ziemlich entsprechend <sup>1)</sup> und in seiner Construction mit א und י der Vielsältigkeit des πιστεύειν verwandt, aber doch nur annähernd verwandt <sup>2)</sup>, aber es drückt die objective Seite des πιστεύειν wenigstens nicht so aus, daß nicht für das אמן eine Seite des Begriffs zu ergänzen bliebe. — Aber das alte Testament redet ja überhaupt in seiner ersten Hälfte bis zu den Propheten, späteren Psalmen und der Chocmaliteratur wenig oder gar nicht von religiösen Begriffen. Es ist seine Eigenthümlichkeit, dieselben concret entweder in

<sup>1)</sup> Vgl. Hofmann a. a. O. I, 514.

<sup>2)</sup> Das Wort πιστεύειν wird zunächst als „jemandem glauben“ mit dem Dativ construirt, so λόγῳ (Joh. 4, 50.), θεῷ (1 Joh. 5, 10. 2 Tim. 1, 12. Joh. 5, 24.) Ἰησοῦ Χριστῷ (Joh. 5, 38. 46. 47. 6, 30. 8, 31. 45. 46. 10, 32.), τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ (1 Joh. 3, 23.). Als Ausdruck intellectualer Ueberzeugung steht es mit ὅτι (1 Joh. 5, 1. 5. Joh. 6, 69. 8, 24. 10, 38. 11, 27. 42. 14, 10. 11. 16, 27. 30. 17, 8.). Schon tiefer und umfassender ist der Begriff πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (Gal. 2, 16. 3, 22. Eph. 3, 12. Phil. 3, 9. Röm. 3, 22. 26. Jac. 2, 1.), und das πιστεύειν ἐν εὐαγγελίῳ, ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ (Eph. 1, 13. 15. Col. 1, 4. 2 Tim. 3, 15.). Da ist es schon eine Lebenssphäre, welcher sich der Glaube hingiebt. — Concreter wird der Begriff noch in der Verbindung mit πρὸς (1 Thess. 1, 8.) und ἐπί (Röm. 4, 5. 24. Hebr. 6, 1., vgl. Röm. 10, 11.) Am bestimmtesten das persönliche Verhältniß zu Christo ausdrückend und zugleich der eigentlich selenne Ausdruck für den Begriff des neutestamentlichen Glaubens ist die Construction mit εἰς, die sich bei Paulus (Phil. 1, 29. Col. 2, 5.), bei Petrus (1 Petr. 1, 21.), Matthäus (18, 6.), vorzüglich aber bei Johannes findet (1 Joh. 5, 10. Joh. 2, 11. 23. 3, 15. 16. 18. 36. 4, 39. 6, 29. 35. 40. 47. 7, 5. 31. 38. 39. 48. 8, 30. 9, 35. 10, 42. 11, 25. 26. 45. 48. 12, 11. 36. 37. 44. 46. 14, 1. 12. 16, 9. 17, 20.).

der Form von Einrichtungen, Verhältnissen, Symbolen, oder geschichtlich in der Gestalt der Frommen selbst hervortreten zu lassen. So werden wir auch dort den aus dem neuen Testamente gewonnenen Begriff des Glaubens leicht genug wiederfinden, ohne daß wir grade nöthig hätten, besonderen Nachdruck auf die wenigen Stellen zu legen, wo direct vom Glauben die Rede ist <sup>1)</sup>.

Desto reicher ist der Begriff des Glaubens im neuen Testamente ausgeführt. Für unsern Zweck nun, das Wesen des biblischen Begriffs vom Glauben zu erkennen, dürfen wir natürlich nicht bei jenem reichen und concreten Begriffe des Glaubens beginnen, wie ihn Paulus, Petrus und Johannes entwickeln. Wir lernen am besten und sichersten, was Glaube sei, wenn wir da beginnen, wo am wenigsten dem Inhalte nach hineingelegt ist, am meisten dem Umfange nach darin aufgenommen. Das aber ist der Fall in der Definition vom Glauben, welche Hebräer 11, 1. uns bietet, — in der Definition, — denn schon die Form der Rede und die Bedeutung der Worte als Motto und Ausgangspunkt des ganzen Capitels lehren deutlich, daß wir es hier nicht mit einer beiläufigen Beschreibung des Glaubens zu thun haben <sup>2)</sup>. Gehen wir von hier als einem sicheren Ausgangspunkte, einer bequemen Stufe für die weitere Entwicklung, aus!

Die Definition des Glaubens, Hebr. 11, 1., — die übrigens in fast allen Lehrbegriffen des neuen Testaments genügende Parallelen hat <sup>3)</sup> — lautet: der Glaube ist Gewißheit des Gehofften, Ueberzeugung von Dingen, die man nicht sieht <sup>4)</sup>. Wir sehen auf den ersten Blick,

<sup>1)</sup> Vgl. Jes. 7, 9. 28, 16. 51, 1. 2. 53, 1. 2 Chron. 20, 20. Ps. 106, 12. Habac. 2, 4. (?); vgl. Umbreit a. a. D. 177.

<sup>2)</sup> Das Nähere bei Riehm, Lehrbegriff des Hebräerbriefts (Ludwigsburg, 1858. 1859), S. 700.

<sup>3)</sup> Vgl. Joh. 20, 29. Röm. 4, 16—22. 2 Cor. 4, 18. 5, 7. 1 Petr. 1, 8. Matth. 6, 25 ff. 16, 23 ff.; vgl. Riehm a. a. D. 828.

<sup>4)</sup> Zu den Worten genügt Köstlins Ausführung (der Glaube, Göttingen 1859. S. 16.): *ἡ πίστις* ist ein der heiligen Schrift auch sonst geläufiger einfacher Ausdruck für die innere Stimmung dessen, der in einer Ueberzeugung oder Hoffnung zuversichtlich feststeht und anharrt (Hebr. 3, 14. 2 Cor. 9, 4. 11, 13.); *ἀεὶ* bedeutet Beweis.....; nicht aus willkürlichem Belieben nimmt das Subject an, was es nicht sieht, sondern im Gegentheil trotz dem, daß noch ein Widerstreben in seinem eignen Innern stattfinden mag: es nimmt an, weil es überfließt wird, weil ihm die eigenthümliche Kraft, mit welcher das Unsichtbare sich ihm bezeugt, zu stark ist. (Vgl. Riehm a. a. D., 702 f.)

daß der Verfasser des Briefes den Glauben hier vornehmlich als Eigenschaft des Menschen, daß er die subjective Seite des Glaubens darstellen will <sup>1)</sup>. Es ist die Hingebung des Menschen an das Uebersinnliche, diejenige Richtung des Gemüthes, welche ihr Leben nicht auf das Sinnliche, Greifbare, Fleischliche, auf die kosmische und sarkische Seite gründet, sondern auf die-dem geistigen Leben sich anbietende, pneumatische, — welche das verläßt, was die Sinnenwelt, was auch das eigne Fleisch begehrt, und auf die Stimme von oben baut, die dem Geistigen nahend es zu dem Geistigen ruft. Wenn der Mensch sein Einzelleben und was er mit den Sinnen dieses Einzellebens als Ergriffenes erfaßte, nicht in egoistischer Feigheit festhält, sondern es in freudiger Zuversicht hineintauchen und versenken will in die allgemeine, ewige Lebens- und Geisteskraft, die er nicht sieht, die er nicht ergreift, die stets als Zukünftiges vor ihm steht, wenn sie ihm auch in jedem Augenblicke gegenwärtig ist, — wenn er die sichtbaren Güter vor den unsichtbaren, die zeitlich-sinnlichen vor den ewig-geistigen zurücksetzen läßt, dann ist seine Richtung eine gläubige (Matth. 6, 25 ff. 10, 28. 16, 23 ff. Col. 3, 2.).

Die Lehre der Schrift ist sehr weit davon entfernt, eine bloße intellectuelle Bestimmtheit des Verstandes, ein „Fürwahrhalten“, daß es solche übersinnlichen Güter giebt, als Glauben gelten zu lassen. Freilich darf auch dieß nicht fehlen; auch „daß er ist“ muß der Glaube von Gott wissen (Hebr. 11, 6.). Aber der biblische Begriff vom Glauben ist so fern von einer Verstandesüberzeugung, die sich wie mathematische Gewißheit durch Schlüsse und Deductionen bringen läßt, daß, wenn man solchen Glauben, den auch die Teufel haben, mit dem großen Namen πίστις ehren will, man wie Jacobus noch ein Andres — die innere Bestimmtheit des Gemüthes, die zur That wird, — hinzunehmen muß, um den wahren Begriff des Glaubens oberhalb des Wortes πίστις zu erbauen (Jac. 2, 19 ff.). Der Glaube ist vielmehr πίστις und ἁπόστασις, eine zweifellose Bestimmtheit des Gemüthes durch übersinnliche Dinge, ein festes Bauen der ganzen Persönlichkeit auf sie <sup>2)</sup>. — Was der Verfasser des He-

<sup>1)</sup> Zur Erläuterung dieses Umstandes bemerkt Niehm (701.) gut: es fehlt (nach Cap. 10.) den Hebräern an der Energie des Glaubens, nicht um das Glaubensobject, sondern um das subjective Verhalten zum Glaubensobjecte handelt es sich.

<sup>2)</sup> Das betont etwas einseitig Baumgarten-Crusius (Grundzüge der biblischen Theologie, Jena 1828. S. 430.): Der Glaube deutet immer auf ein



bräuerbriefs mit seinen Bestimmungen meint, zeigen die Beispiele, die er anführt, sehr deutlich. Alle Glaubenszeugen, die er nennt, haben das Nichtgesehene, Nichtsichtbare, Zukünftige zum Bestimmenden ihrer Persönlichkeit gemacht, — haben wie die Märthrer im Vertrauen auf dasselbe die Erde und das irdische Glück aufgegeben (V. 36. 37.), — haben wie Abraham durch dasselbe bewogen das Vaterland, den Besitz verlassen (V. 12 ff.), ja sind selbst bereit gewesen, das sichtbare Pfand der Verheißung wieder aufzugeben (V. 17 ff.). Es ist nicht eine Erkenntniß, auch nicht eine Regel der Sittlichkeit, sondern es ist jene in den innersten Tiefen des menschlichen Gemüthes, wo sich Erkenntniß, Wille, Gefühl einen, empfangene und geborene Lebensrichtung, die im Gefühle wurzelnd — denn das Gefühl zunächst empfängt das Uebersinnliche, — das ganze geistige Leben durchbringt, der Erkenntniß ihren Stempel aufdrückt, das Handeln bedingt <sup>1)</sup>. Es ist ein durch und durch Sittlich-Lebendiges, dieser Glaube, der jeden Augenblick dem Leben mit seinem Erkennen, Fühlen, Wollen eine bestimmte göttlich-übersinnliche Richtung giebt <sup>2)</sup>.

Auch daraus erkennt man deutlich diesen echt sittlichen Inhalt des Glaubens, daß als ihm entgegenstehend keineswegs ein Nichtwissen von dem Göttlichen betrachtet wird, keineswegs ein bloßes Zweifeln des Verstandes an der Existenz desselben. Dem Glauben entgegen steht jene Richtung des Gemüthes, welche, wenn sie auch weiß, daß es ein Uebersinnliches, ein Göttliches giebt, wenn ihr auch ein Zweifeln daran nie in den Sinn gekommen, sich nicht darum kümmert, es nicht als Factor des eignen Lebens gelten lassen will, sondern sich einzig und allein von den sarkischen Dingen beeinflussen läßt <sup>3)</sup>, — jene Richtung des Gemüthes, welche, nicht auf das Geistige bauend und säend, sondern auf das Fleischliche vertrauend, sich dieser Welt der *φθορά* hingiebt <sup>4)</sup>. Der directeste Gegensatz gegen den Glauben, der

Festhalten des Gemüthes und zwar des frommen Gemüthes hin, wo Verstand und Einsicht nicht überzeugt werden können.

<sup>1)</sup> Vgl. Schleiermacher (Ueber die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Aufl. 3. Berl. 1821), S. 43—175.

<sup>2)</sup> Baumgarten=Crusius a. a. O. 430: Der Glaube ist überall ein praktischer Begriff, Ueberzeugung im Gemüthe, die auf das Leben einwirkt. So nennt der Hebräerbrief 6, 19. die *ἐλπίς: ἄχρεα τῆς ψυχῆς*.

<sup>3)</sup> Matth. 6, 25 ff. 33. 8, 20. 16, 19 ff. 25. 10, 28. Marc. 10, 24. Vgl. den Jacobusbrief.

<sup>4)</sup> Gal. 6, 8.

eigentliche Unglauben, ist der Widerwille des Herzens, dem Rufe des göttlichen Geistes zu gehorchen, ist der Ungehorsam gegen ihn <sup>1)</sup>. Und liegt schon an sich in der *Unselbstigkeit* ein sittlicher Tadel, so tritt derselbe in den Stellen noch mehr hervor, wo Christus das Nichtglauben direct auf einen Haß gegen das Licht, auf eine Entfremdung von dem Göttlichen zurückführt, wo als Gegensatz gegen den Glauben ein „Freudehaben an der Ungerechtigkeit“ bezeichnet wird <sup>2)</sup>. Wir sehen daraus deutlich das Wesen des Glaubens. Er beruht auf der Richtung des Menschenherzens zu Gott, deren Verfehlung stets eine sittliche Schuld einschließt, und bezeichnet diejenige Bestimmtheit des Gemüthes, welche sich der Gott zugewendeten Seite des Lebens mit allen Kräften des Gemüthes hingiebt, Alles von derselben beeinflussen läßt.

Daß der Glaube in diesem allgemeinsten Sinne Grundeigenschaft der Frommen des alten Bundes gewesen sein müsse, wird Niemand leugnen. Es braucht nicht der Hinweisung auf die in unserm Capitel (Hebr. 11.) noch ferner angeführten Männer des Gesetzes, — es braucht nicht der Aufzählung unzähliger anderer, die nicht genannt sind. Es ist selbstverständlich, daß es weder Frömmigkeit noch Gerechtigkeit im alten Bunde gegeben haben kann ohne diesen Glauben; ist doch ohne ihn die Religion überhaupt unmöglich. Jede Religion, auch die verzerrteste, kann ja doch nur da sich erbauen, wo dieser Glaube ist, — und ohne ihn würden so wenig wie wir Christen die frommen Bekenner selbst der mangelhaftesten Religionsformen ihre Hände falten. Ohne ihn gäbe es keine Opfer, keine Märtyrer, ohne ihn keinen freudigen Tod, ohne ihn keine höhere, dem Sittlichen zugewandte Seite der Menschheit, — alle die edlen, wenn auch mißverstandenen Aeußerungen einer erhabenen Entsagung und Duldung wären ohne ihn undenkbar. Wie viel weniger also könnte Jemand vor dem Gott Israels sich beugen, sein Gesetz auf sich nehmen, es zu erfüllen trachten trotz des Widerspruches, den fleischliche Begierde und selbstsüchtige Gedanken stets gegen es erheben, — wie viel weniger könnte Israels Geschichte von einem Auszuge aus Aegypten, von einem Wüstenzuge wissen! Wo blieben ohne den Glauben alle

<sup>1)</sup> Hebr. 3, 8. 15. 10, 26. 2 Theß. 1, 8. Eph. 2, 5. 6. Col. 3, 6. Joh. 5, 40.

<sup>2)</sup> Joh. 3, 19. 8, 47. 14, 24. Röm. 1, 18., vgl. Job 24, 13. 16.; vgl. Röstlin a. a. O. 15. Schmid (bibl. Theol. d. neuen Testaments, herausg. v. Weizsäcker, 2. Aufl. Stuttg. 1859, S. 589.)

die Gottesmänner von Mose an, der auf Gottes Ruf seinen unermesslichen Beruf begann und der allergeplagteste Mensch auf Erden war, bis zu dem letzten Propheten, der gegen Volk und Fürsten freudig sich auf seinen Gott verlassen? Der Glaube in dieser seiner allgemeinen, so zu sagen subjectiven, Bestimmtheit, als die Richtung des Lebens, welche sich auf das Geistige, Ewige, Göttliche gründet, dieses zur Richtschnur des Lebens nimmt, ist überall, wo wir von Frömmigkeit sprechen, — und wer sollte leugnen, daß dieß auch außerhalb der beiden Testamente geschehen kann? — die nothwendige Grundbedingung. Er ist die Wurzel des Religiösen im Menschen, das Organ, mit welchem er das Ewige, Unsichtbare, Allgemeine ergreift; er ist demzufolge auch die Grundeigenschaft, vermittelt deren unter dem alten wie dem neuen Bunde der Mensch allein Gott und seine Offenbarung empfangen, ihr gemäß sich gestalten, gerecht erscheinen und gerecht sein kann vor Gott. Er ist, um das vielgebrauchte Bild noch einmal anzuwenden, der Mund des Geistes, durch welchen er die göttliche Nahrung empfängt, — die Stimmung der Saiten des Gemüthes, bei welcher allein der Geist Gottes denselben den Sphärenklang einer göttlichen Lebensgestaltung entlocken kann.

Hier also haben wir allerdings schon eine Harmonie beider Testamente: Glauben in diesem Sinne ermöglicht einzig und allein Gerechtigkeit vor Gott. Aber ließe sich nur diese Harmonie erweisen, so würde zu viel und darum gar nichts erwiesen sein. Wäre beiden Testamenten nur das als Grundbedingung der Frömmigkeit gemeinsam, was aller Frömmigkeit zu Grunde liegt, so würde jede nähere Verwandtschaft wegfallen, so würde in dem Glauben keine andere Verbindung zwischen beiden Testamenten existiren, als sie darin sich zeigt, daß Verstand, Gefühl, Gewissen in beiden die nothwendige und selbstverständliche Grundlage der Religion bilden.

Aber der Begriff des Glaubens führt uns mit Nothwendigkeit tiefer.

B. Wenn die Menschheit jene Reinheit und Herrlichkeit besäße, zu der Gott sie geschaffen, so würde der eben beschriebene Charakter des Glaubens der normale und genügende sein. Für den Menschen ohne Sünde würde es hinreichen, daß er stets auf's Neue sein Gemüth dem von Gott ihm zufließenden geistlichen Segen öffnete. Wie die Erde den Regen des Himmels aufnimmt, — wie die Gestalten des Stoffes willig dem Lebensgeiste sich öffnen, den ihnen Gott verleiht, so würde auch der geschaffene Geist dem auf ihn niederströ-

menden Geiste der heiligen Liebe, dem er zum Organe dienen soll, sich willig im Glauben erschließen, gerecht sein durch den Glauben. Und wenn' uns der Apostel lehrt (1 Cor. 13, 13.), daß mit Hoffnung und Liebe auch der Glaube bleibe, — so kann es nur dieser Glaube sein, der, immer auf's Neue dem göttlichen Geiste sich öffnend, den Quell des ewigen Lebens und der ewigen Seligkeit in sich aufnimmt. Er ist ja der Quell der Liebe; denn der geschaffene Geist kann diese stets nur durch den Glauben aus Gott erhalten, der die Liebe ist. Er schließt die Hoffnung in sich; denn er erfasset den Ewigen, Unerschöpflichen, der stets sein wird, wie er stets ist und war; so wenig der Begriff der Ewigkeit sich mit dem eines Endes verträgt, so wenig läßt sich Leben und Seligkeit ohne Hoffnung denken; die Güter, welche der Glaube aus Gott schöpft, sind ja immer neu und immer gleich unerschöpflich und herrlich.

Aber die Menschheit ist in Sünde gefesselt, ist nicht fähig, die persönliche Offenbarung Gottes, der heiligen Liebe, in sich aufzunehmen, weil Gott nicht wohnen kann, wo Sünde wohnt <sup>1)</sup>. Zwar bleibt die gläubige Richtung des Gemüthes, wie wir sie vorhin schilderten, immer auf Seiten des Menschen die einzige, welche das Heil erlangen kann, — die einzige, welche hoffen darf, wiederzuerlangen, was in der Sünde der Menschheit verloren ward; aber gerecht zu machen, vermag sie nicht mehr; der Glaube in dem vorhin betrachteten Sinne ist für den sündigen Menschen nicht mehr der rechtfertigende Glaube. Der Glaube des sündigen Menschen kann den heiligen Gott nicht mehr erfassen, nicht mehr zur Norm des geistigen Lebens machen; fehlt ihm doch die Kraft, Innigkeit und Reinheit, welche dazu nöthig wäre, — ist doch Gott viel zu heilig, rein und erhaben, als daß das gläubige Aufseufzen aus dem Staube der Sünde an sich genügen könnte, ihn wieder hineinzuziehen in das menschliche Herz. So wenig wie kranke Augen, ob sie noch so sehr sich öffnen, den heilenden Strahl des Lichtes aufnehmen können, so wenig die sterbende Pflanze mit ihren Wurzeln die Lebensäfte der Natur an sich zu ziehen vermag, so wenig kann der sündige Mensch gerecht werden durch diesen Glauben allein. Ist auch die subjective Richtung da, welche allein die richtige ist, sie ist nur siech und schattenhaft, ist nicht mehr fähig, objectiv das zu erreichen, was vor Gott noth thut.

<sup>1)</sup> Das Nähere ist ausgeführt in meinen „Voraussetzungen der christl. Lehre von der Unsterblichkeit“, Göttingen 1861. S. 117 ff.



Soll der Mensch noch gerecht werden vor Gott, so kann nicht jene gläubige Richtung des Menschen genügen, — es kann nur noch durch die Gnade Gottes geschehen, welche ein Heil giebt, an welches sich der Glaube schließen kann. Blicke Gott den Menschen gegenüber nur der Heilige, — ließe er sie in den Wegen, auf welche die Sünde sie hingeführt, den Weg zum Verderben gehen, — der Glaube könnte sein Ziel nicht erfassen, — er müßte an ein Phantom, einen Gott des eigenen Herzens sich schließen, — müßte, einen einseitigen und darum falschen Begriff von Gott umfassend, eine ungesunde, verderbliche Nahrung des Geistes in sich aufnehmen. Nur wenn Gott in seiner freien erbarmenden Gnade sich dem Menschen trotz seiner Sünde offenbart, wenn er nicht als Richter, sondern als Erlöser den Menschen naht, kann der Glaube ihn wahrhaft erfassend sein Ziel erreichen, — die Heilung in sich aufnehmen, welche den Tod vertreibt. Wo also innerhalb der sündigen Welt von rechtfertigendem Glauben die Rede ist, da muß der Begriff außer jener subjectiven Seite noch eine zweite objective in sich schließen: die Gnadenoffenbarung Gottes, das Heil, welches er in der Menschheit aufrichtet. Nicht mehr der Glaube, der sich Gott dem höchsten Gute zuwendet, kann allein rechtfertigen, nur der Glaube, welcher sich dem von Gott aus Gnaden verliehenen Heile, der Erlösung, hingiebt.

Rechtfertigenden Glauben werden wir demgemäß nennen diejenige Richtung des Gemüthes, welche sich dem von Gott verliehenen Heile, welche sich Gott als dem sich offenbarenden Erlöser hingiebt, — welche diese seine Gnadenoffenbarung zur innersten Bestimmtheit des Gefühles hat, so daß sie dann als erleuchtendes Princip die Erkenntniß, als treibendes Princip das Handeln und Wollen beherrscht. Ist der Glaube an sich eine feste und gewisse Zuversicht des Unsichtbaren, der nicht kosmischen Dinge, des nicht gegenwärtig Greifbaren, — so ist der rechtfertigende Glaube innerhalb der sündigen Menschheit eine feste und gewisse Zuversicht der Erlösungs- und Heilsgüter, die Gott aus Gnaden den Menschen giebt und geben will. Natürlich versteht sich auch hier, daß er Glaube nur dann heißen kann, wenn er sich nicht auf eine todte intellectuelle Erkenntniß dieser Heilsgüter beschränkt, sondern, aus dem innersten Gefühle des Herzens entspringend, Triebfeder und Motiv des geistigen Lebens in seiner ganzen Entfaltung wird.

Diese Auffassung vom rechtfertigenden Glauben als die biblische

zu begründen, werden wenige Worte hinreichen. Der Brief des Jacobus, dem man am häufigsten diesen Begriff abspricht, zweifelt keineswegs daran, daß der Glaube die erlösende und heiligende Thätigkeit Gottes zum Objecte haben müsse. Der mosaische Gottesbegriff, der Gott, zu dem man beten kann, für den Christen der Glaube an das Heil in Christo, sind auch ihm die Gegenstände, die für den Glauben allein in Betracht kommen <sup>1)</sup>. Sein Bestreben ist nur, den Begriff des Glaubens nach seiner subjectiven Seite hin vor Verdrehungen und Abschwefungen zu bewahren, die offenbar praktisch hervorgetreten waren, ihm seinen sittlichen, lebendigen Charakter zu bewahren <sup>2)</sup>. Auch der Hebräerbrief, obwohl er Cap. 11, 1. nur jene vorhin betrachtete Seite des Glaubens hervorhebt, weiß doch von einem rechtfertigenden Glauben nur, wenn derselbe das von Gott verliehene Heil zum Inhalte hat. Zwar sind die Glaubenszeugen, welche Cap. 11. aufgezählt werden, keineswegs alle innerhalb der speciell israelitischen oder christlichen Heilsordnung <sup>3)</sup>, aber sie stammen alle aus dem heiligen Kreise, den die Schrift des Volkes Israel als den Kreis des Lebens, welches Gott der sündigen Menschheit gegeben, bezeichnet. Der Glaube ergreift den Gott, welcher vergelten will (B. 6.), welcher aus dem angedrohten Strafgerichte die Seinen retten will (B. 7.), welcher den Abraham berufend ihn das Heil zunächst in der Gestalt eines gottgegebenen irdischen Erbtes schauen läßt (B. 12—20.), welcher den Kindern Israels den Segen der Gottesstätte verheißt (21. 22.), den Moses und Josua zur Realisirung dieser vorläufigen irdischen Heilsgestalt beruft (24—32.), sich als Gott des Heils in Israel zu erkennen giebt, — den Gott, welcher, nachdem er πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως den Vätern durch die Propheten geredet, in den letzten Tagen die Vollendung durch seinen eigenen Sohn bringt. Gegenstand des Glaubens ist die σωτηρία, die von Anfang an verkündet ist (2, 3 ff.), die κατάπαυσις, deren Besitz immer noch nicht erreicht (4, 8. 10.) — Aber auch dem Hebräerbriefe kommt es mehr darauf an, zu zeigen, wie der Glaube von Seiten des Menschen beschaffen sein muß. Er muß Geduld und Hoffnung einschließen

<sup>1)</sup> Jac. 1, 6. 2, 19. 23. 2, 1.

<sup>2)</sup> Jac. 2, 14. 18., vgl. Matth. 7, 22 f. (er ist dann ein λέγειν ἔχει, schließt Heuchelei ein). Vgl. Schmid a. a. O. 379.

<sup>3)</sup> So B. 4. und 5. Abel und Henoch, vgl. 6, 2. πῶτος ἐπὶ θεόν. Vgl. Niehm 711 f.

(6, 11. 12.), weil das Heil als unsichtbares, zukünftiges vor ihm steht <sup>1)</sup>; die *παιδεία* Gottes prüft, ob er der rechte sei (12, 4 ff.). Er muß sich bezeugen in der *παρόρησις* (10, 19.), in der freudigen Hingabe der irdischen Dinge für das Heil (10, 32 f. 11, 36 f.), in der *ὁμολογία* (4, 14.), welche das freudige Bekenntniß des Herzens ausdrückt, in den Liebeswerken (6, 10.). Darum ist der Gegensatz gegen den rechten Glauben entweder nur die zweifelnde Feigheit (10, 35. 12, 7 ff.), — oder Widerwille gegen das Heil, sei er nur der des Leichtsinnes (*ἀμελεῖν σωτηρίας*, 2, 3.) oder der des bewußten Verhärtens der Herzen, das *σκληρύνειν καρδίας* (3, 7 ff.) die *καρδία πονηρὰ ἀπιστίας*, die sich in dem Abfall von dem lebendigen Gott zeigt (3, 12.), — oder endlich der sittliche Gegensatz gegen das Heil, die *ἀπειθεία*, welche das sittliche Hervortreten der *ἀπιστία* ist (3, 18. 19.).

In den Reden Jesu bei den Synoptikern ist es ebenfalls stets dieser rechtfertigende Glaube, den der Herr fordert. Die frohe Botschaft geht aus in die Welt, daß das Reich Gottes gekommen sei <sup>2)</sup>, und sie fordert den Glauben. Weil der Herr sich selbst als Ziel der Offenbarungen Gottes weiß, weil ihn Gott bezeugt hat durch Wort und Wunderkraft, weil er das Heil Israels ist, auf welches Moses und die Propheten gedeutet <sup>3)</sup>, fordert er Glauben an sich, *πιστεύετε ἐν ἐμῷ τῷ θεῷ*. Der Glaube, den er sucht, muß ihn als das Heil, welches Gott der Welt schenkt, erkennend, seine Persönlichkeit als Aukergrund und Steuer des Fühlens, Hoffens, Wollens, Erkennens erfassen <sup>4)</sup>. Auch ihm kommt es bei diesen Reden vorzüglich auf das Wesen des Glaubens nach seiner subjectiven Seite an. Er muß ein sittlicher, aus der *μετένοια* geborener sein, — er muß fern sein von *ὀλιγοπιστία*, dem Kleinmuth, Schwanken und Zagen; nur durch Fasten und Beten fährt die ungläubige Art aus, die keine Zeichen thun kann in der Kraft des Menschensohnes <sup>5)</sup>.

Im Johanneisevangelium tritt Jesus als das Heil selbst, welches

<sup>1)</sup> Die *ἐπονομή. μακροθυμία, ἑλπίς* vgl. bei Jac. 5, 8. 11. Auch der Begriff des *ὀλιγόπιστοι* bei Matth. drückt den Mangel an diesen Eigenschaften und der *παρόρησις* aus (vgl. dagegen Röm. 5, 13.).

<sup>2)</sup> Vgl. z. B. Matth. 6, 33. 8, 11. und alle Parabeln von der *βασιλεία*.

<sup>3)</sup> Vgl. u. A. Matth. 7, 21. 8, 2. 10. 13. 9, 18, 28. 10, 33. 11, 4. f. 13. 12, 8. 18. 13, 17. 15, 28. 16, 16. 21, 38.

<sup>4)</sup> Vgl. von den eben angeführten Stellen vorzüglich 7, 21. 9, 18. 10, 33.

<sup>5)</sup> Matth. 8, 26. 17, 20 f. Vgl. Schmid a. a. O. 258.

einstheils Erfüllung und Vollendung aller bisherigen Heilsgestalten, andernteils in dem unmittelbaren Wesenszusammenhange mit Gott ein Neues, Einziges ist <sup>1)</sup>, vor die Welt hin und fordert den Glauben an sich als Glauben an die Wahrheit, die frei machen will, als Glauben an den Geist des Lichtes, der zu Gott zieht, als Glauben an das Heil, das Gott in die Welt gesandt <sup>2)</sup>. Hier wie im ersten Johannisbriefe ist die Neigung, den Begriff des Glaubens in seiner intensivsten Gestalt als Lebensversenkung in Gott und Christum, als Wohnen und Weben des Menschen in der neuen Welt, der Welt des Heiles, des Lichtes, der Liebe, aufzufassen. Aber auch dort im Johannisbriefe bleibt es immer das von Gott erlösend gegebene Heil, an welches der Glaube sich zu schließen hat. Der Glaube soll den Namen Jesu (3, 23. 5, 1.), die Hingabe Jesu erfassen (3, 16.); der Glaube, daß Jesus der Christ sei (5, 1.), also die Annahme des von Gott gegebenen Heils, macht zum Kinde Gottes; diesen Glauben muß erfassen, wer nicht der Wahrheit widerstreben will (2, 22.).

Am ausgeprägtesten unter den neutestamentlichen Schriften tritt dieser Begriff des rechtfertigenden Glaubens in den paulinischen Schriften und im ersten Petrusbriefe hervor. Hier genügt die Verweisung auf einzelne Hauptstellen, wie Röm. 3, 21. 22. 5, 1. Gal. 2, 16. 1 Petr. 1, 5. 7. 9, vgl. 3, 18. 21. Ueberall ist es die durch Jesum Christum vollbrachte Erlösung, also das Heil, welches Gott den Menschen verliehen hat, die Erlösungsanstalt, Christi Tod, seine Auferstehung, woran der Glaube knüpft; überall ist es die *χαρις θεοῦ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ* <sup>3)</sup>, durch deren Aufnahme das Gerechtwerden des Menschen möglich wird.

So ist der neutestamentliche Begriff des rechtfertigenden Glaubens der von uns angegebene. Er bezeichnet die Hinwendung des Gemüthes zu dem von Gott gegebenen Heile, und zwar eine feste, zweifellose, nicht schwankende Hinwendung. Seine Wurzel ist im Gefühle, — Erkenntniß und Willen sind von ihm beherrscht. Nach seiner subjectiven Seite erscheint er verletzt, wenn er nicht im Gefühle wurzelt, oder wenn er Erkenntniß und Willen nicht durchdringt, — verletzt auch, wenn er sich nicht über den zagenden, hin- und her-schwankenden Charakter menschlicher Meinungen erhebt. Nach seiner

<sup>1)</sup> Joh. 1, 1 ff. 16 ff. 3, 12. 16. 17. 19 f. 4, 41. 42. 5, 26. 6, 33. 68. u. öft.

<sup>2)</sup> Joh. 3, 17. 18. 21. 4, 22. 26. 53. 5, 30. 37. 40. 46. 6, 29. u. öft.

<sup>3)</sup> Gal. 1, 6. Eph. 1, 6. 7. 1 Cor. 1, 9. 2 Tim. 1, 2, vgl. 1 Petr. 1, 15. 2, 9.



objectiven Seite würde er verlegt sein, wo man sich nicht dem von Gott gegebenen Heile, sondern der eigenen Vorstellung von Gott, oder einem falschen Gott, oder dem wahren Gott ohne Rücksicht auf das von ihm gegebene Heil hingeben wollte.

Das alte Testament spricht vom Glauben nur an wenigen Stellen direct; an diesen aber schließt es denselben Begriff vom rechtfertigenden Glauben ein. Für unsern Zweck genügt nun die Hinweisung auf diese Stellen; denn es ist uns hier ja nur darum zu thun, darzulegen, was die Bibel, wenn sie von dem rechtfertigenden Glauben spricht, unter diesem Begriffe versteht. Daß Abraham vor Gott gerecht ward, bewirkte dieser Glaube (1 Mos. 15, 6.); war es doch das feste Vertrauen auf den Gott des Heils und die ihm zunächst sich anbietende Gestalt des Heils, welches sich in seinem Glauben zeigte, war es doch ein Glaube, der für das Fühlen, Erkennen, Hoffen, Wollen Abrahams bestimmend und entscheidend ward. Der Glaube, den Israel seinem Gott leisten soll (Ps. 106, 12.), ist ja feste, lebendige Zuversicht des Heils, das Gott seinem Volke gab, vertrauende Hingabe an den Gott, der Israel aus Aegypten geführt, sich als Erlöser und Heiland Israels bezeugt hat. So ist das Wort auch 2 Chron. 20, 20., so Jes. 7, 9. genommen, und auch die *אמונה* bei Habakuk (2, 4.), welche sich dem Begriffe einer rein sittlichen Eigenschaft, eines Charakterzuges viel mehr nähert, als das Wort *πίστις*, ist nur als Eigenschaft des Israeliten die Bedingung des Lebens, ist nur bei dem rechtfertigend, welcher an den Worten und Verheißungen seines Gottes, des Gottes Israels, welcher an der Gnade seines Heils mit unverrückter, fester Gesinnung hält.

So hat der Glaube, wenn er rechtfertigend sein soll, das Heil zum Gegenstande. Nur wenn er die von Gott selbst gegebene Heilsordnung erfaßt, kann er die richtige Stellung zu Gott, die *δικαιοσύνη*, *צדקה* bedingen. Der Glaube hat deßhalb stets auch ein Moment der *ἐλπίς* in sich. Das Heil als solches ist Vereinigung mit Gott, Mittheilung Gottes an die Welt der Sünder, welche so lange zukünftig bleibt, bis sie zu einer wirklichen und völligen Durchdringung des Menschlichen von dem Göttlichen geworden ist. So kann also bis zur völligen Mittheilung Gottes in Christo das Heil immer nur als ein zukünftiges vor dem Menschen stehen, — jede Stufe des Heils kann immer nur als Stufe dastehen. Der Glaube also muß sich als *ἐλπίς* entfalten, muß der zukünftigen Dinge, der *ἐπιζόμενα*, sich in fester Zuversicht getrösten. — Aber auch da, wo in Christo

die Vollendung des Heils gegeben ist, wo sich Gott völlig der Menschheit mitgetheilt und geschenkt hat, verliert der Glaube diesen Charakter nicht. Die Güter des Heils bleiben Güter des *αἰῶν μέλλων*, *ἐν τοῖς ἐποικοῦντο*, und wenn sie auch der Glaube jeden Augenblick durch das *πνεῦμα* als gegenwärtige schmeckt, so bleiben sie doch in jedem Augenblicke auf's Neue anzueignende, so stehen sie doch vor dem Menschen stets als noch nicht ergriffene, als solche, die er noch zu erwerben hat durch den Kampf und Lauf des Lebens. Das Heil, welches sich innerlich hier zu gestalten beginnt, hat in der *παρουσία* noch seine Manifestation und Verklärung zu erwarten; — wie die Seele ihrer geistigen Leiblichkeit entgegenharrt, so die Kirche Christi dem Tage, wo sie in ihrer Herrlichkeit und Leiblichkeit sich entfalten soll. Und der Einzelne in der Gegenwart des sarkischen Lebens, umdrängt von den Anfechtungen der Welt, des Fleisches, des Bösen, sieht das Heil stets als zukünftiges, als die völlige Erlösung aus dieser argen Welt, als die völlige Vereinigung mit Christo, der ihn mit Gott vereint. So behält auch der Christenglaube das Moment der *ἐλπίς*, so schaut auch er auf ein noch nicht Erschienenes, harrt der *παρουσία* entgegen. Ein Erbe, eine *κληρονομία*, bleibt das Christenheil; es ist noch nicht Besitz des Christen, aber der Geist, der aus Jesu Glauben kommt, ist Pfand der zu erwerbenden Güter; wer den Geist der Kinderschaft fühlt, fühlt auch die Gewißheit des Erbes; denn wenn wir Kinder sind, sind wir auch Erben (Röm. 8, 17. Gal. 4, 7. 2 Cor. 1, 22. 5, 5. Eph. 1, 14. 4, 30. Hebr. 6, 4.); wer den Geist der Kraft und Herrlichkeit fühlt, fühlt auch die Sicherheit der eigenen Verklärung und Herrlichkeit.

So ist es des Glaubens eigene Art, daß es *ἐλπίζόμενα*, *μη βλεπόμενα* sind, die er erfaßt, daß er dem Schauen gegenübersteht, sich dem Worte Gottes vertrauend hingiebt, auch wo äußere Gewißheit und Sicherheit sich nicht findet; es hängt mit dem Glauben eng zusammen, daß man erst erkennen kann, wo man geglaubt hat <sup>1)</sup>, daß Niemand das Heil schauen wird, er habe denn zuvor geglaubt. So schließt der rechtfertigende Glaube den Begriff der *ἐλπίς* mit Nothwendigkeit ein <sup>2)</sup>; Grundeigenschaften der *πίστις* sind *ὑπομονή*, *μακρο-*

<sup>1)</sup> Vgl. das berühmte *credo ut intelligam* des Anselm. Proslogium cap. 1.

<sup>2)</sup> Mit Unrecht verwahrt sich Riehm a. a. O. 706 ff. mit großer Bestimmtheit gegen die Meinung, daß *ἐλπίς* in den Begriff der *πίστις* als den weiteren hineinfallen könne. Die Berechtigung derselben sieht man schon aus dem Aus-

*ὑμῖν* (Hebr. 10, 36. 12, 7. Jac. 1, 3 f. 5, 8. 1 Petr. 1, 7.), — ihr sicheres Zeichen ist die heldenhafte Kühnheit, die sich selbst und die Güter der sichtbaren Welt freudig hingiebt auf Hoffnung, — die, auf Gott gestützt, die Gefahren und die Macht der Menschen verachtet, sich nicht fürchtet vor denen, die den Leib tödten und die Seele nicht mögen tödten (Matth. 10, 28.).

Nachdem wir uns so gerechtfertigt und verständigt haben über das, was rechtfertigender Glaube nach biblischem Sprachgebrauch heißen darf, können wir zur näheren Betrachtung des alten Bundes in seiner mosaischen Gestalt übergehen, um zu sehen, welche Stellung er dort in der Lehre vom Heile einnimmt.

### III. Der Glaube im alten Bunde.

Nach der Auffassung des Mosaismus von der Entwicklungsgeschichte der Menschheit und des Heils, wie sich dieselbe in der Genesis darlegt, tritt das Heil, gleich nachdem das Strafgericht der Fluth die alte, nicht mehr des Heiles fähige Menschheit hinweggerafft hat, als eine bestimmte, von Gott gegebene Form des Lebens, als Bund zwischen dem Menschen und Gott auf. Erste und einzige Ursache dieses Heils ist die erbarmende Liebe Gottes, welche den Nest von Empfänglichkeit, der sich in der Menschheit findet, nicht zerstören, nicht auslöschen will (1 Mos. 8, 21.). Gott offenbart in dem Heil, welches er giebt, seine Liebe, *חַסֵּד*, die Liebe, welche dem sündigen Geschöpfe nicht an sich und um seinetwillen zukommen würde, welche ihm nur kraft des Wesens Gottes zukommt, der als die erbarmende, erlösende Liebe selbst eine Heilstätte in der Menschheit hervorrufen will, wo er den Menschen, auch den Sündern, sich gnädig erweise. — Das Heil, wie Noah es empfängt, hat eine doppelte Seite. Einestheils ist es Versicherung der *חַסֵּד* Gottes, Versicherung, daß die neu beginnende Entwicklung der Menschheit nicht auf's Neue von Gott negirt werden solle, — daß nicht sein Gericht, sondern seine Gnade über ihr ruhen solle <sup>1)</sup>. Als Siegel dieser Gnade empfängt er den Regenbogen (1 Mos. 9, 13.). Dieser ist ja das Hindurch-

druck *ἐπιζωόντων ἐνότητος*, wo das „Hoffen“ als engere Bestimmung in den Begriff des Glaubens aufgenommen wird. Er ist in der Sache selbst übrigens dem Verhältnisse vollkommen gerecht; vgl. die sehr schönen Ausführungen im Folgenden.

<sup>1)</sup> 1 Mos. 8, 21 ff. 9, 11.

leuchten des ewigen Lichtes durch die Wasser des Himmels; so oft er das Strahlenbild auf dem Grunde der dunkeln Wolken malt, ist er eine Verheißung, daß Finsterniß und Wasserfluth nicht wieder das Leben auf Erden ersticken sollen, daß durch die Wasser und Wolken das Gnadenlicht Gottes leuchtend hindurchstrahlt und stets wieder ein Ende macht dem Dunkel und der Fluth. — Zweitens legt sich das Heil als eine besondere Ordnung des Lebens dar, als Trennung der Menschheit des Heils von dem unheiligen Leben, das Gott widerspricht (1 Mos. 9, 2—7.).

Es folgt von selbst, daß es nur der Glaube sein kann, und zwar jener rechtfertigende Glaube, den wir vorhin betrachtet, durch welchen Noah, und wer nach ihm es gewollt, hineintreten konnte in den Kreis des Heils, in den Kreis, wo es vor Gott Gerechte, צדיקים, gab. Denn das Heil, wie es sich bietet, ist so geartet, daß nur wer ihm fest und wandellos glaubend sich ihm mit seiner ganzen Persönlichkeit hingiebt, an ihm Theil haben kann. Dem Bunde kann Noah nur dann gerecht werden, wenn er, den Verheißungen Gottes und dem von ihm gebotenen Heile vertrauend, die Lebendigkeit dieses seines Glaubens dadurch zeigt, daß er sein ganzes Leben von der Form des Heiles, wie sie ihm Gott bietet, durchdringen und bestimmen läßt. Wie sich Noahs Glaube bewährt hat, indem er durch die Warnung und Ermahnung Gottes (1 Mos. 6, 22.) sein Leben bestimmen läßt, so bewährt er sich wieder, indem er den Bund eingehend das Heil desselben empfangen will (1 Mos. 9, 20.).

Da es nicht unsere Aufgabe ist, über die vormosaïschen Heilsordnungen zu reden, so wollen wir über die Einzelheiten des mit Sem und Japhet, des mit Abraham, Isaak und Jakob geschlossenen Bundes hinweggehen; diese Erzählungen bieten alle, nur immer concreter werdend, dieselbe Gestalt. Der Mosaismus sieht das in ihm realisirte Heil sich immer bestimmter, gleichsam sich verengend, seinem Ziele, dem Gottesreiche in Israel, zubewegen. Es ist ein Heil, von Gottes freier Gnade verheißen und gegeben, auf Würdigkeit von Seiten des Menschen nicht basirt, — ein Heil, welches seinem Wesen nach Verheißung ist, und zwar immer bestimmtere, von der Menschheit auf eine Linie der Menschheit, von dieser auf eine Familie, als Repräsentantin eines Volkes, sich verengende. Es ist Verheißung, weil es seinem Wesen nach die Mittheilung der Gnade Gottes darstellt, und diese zwar zunächst in den Formen des äußern Wohlsseins, der Volksblüthe, der Nachkommenschaft sich entfaltet, aber



stets das ewige Gut, die göttliche Gnade, die Mittheilung Gottes voraussetzt. — Es ist ein Heil, welches sich andererseits auch gegenwärtig darstellt, als ein Verhältniß der Hülfe und des Segens Gottes, — als eine bestimmte, von Gott selbst gegebene Heilsordnung innerhalb der Menschheit, die sich entfaltet in der frommen, gottesfürchtigen Gesinnung und Handlungsweise (1 Mos. 17, 1.), als ihr Siegel das Zeichen der Beschneidung hat (1 Mos. 17, 11.) <sup>1)</sup>. Immer aber ist es ein Heil, welches von Gott gegeben und, wie die ganze Stellung der Genesis unter den Büchern der Thora zeigt, zum Zwecke der völligen Erlösung von Gott gegeben ist.

Dabei ist es stets der rechtfertigende Glaube, welcher allein zum echten Bundesmitgliede machen kann: die Richtung des Geistes, welche den unsichtbaren und ungreifbaren Verheißungen und Worten des Unsichtbaren vertrauend, auf sie die Hoffnung und das Leben bauend, sie zur Grundlage des Wissens von Gott, sie zur Grundlage des Handelns nimmt, — und so ist es der Glaube, in welchem die Menschheit des Bundes aus der ungöttlichen und ungerechten Welt ausscheidet, in welchem sie eine vor Gott gerechte ist, da sie sich der von Gott gegebenen Gegenwart und Zukunft des Heils, soweit Gott sie in jeder Stufe offenbart hat, gläubig hingiebt <sup>2)</sup>. Sie nimmt die rechte Stellung zu Gott ein, die Gott fordert, ist darum Gegenstand der חֶסֶד Gottes, um deretwillen ihr dann Gott die natürliche Sündigkeit nicht anrechnet, sie für gerecht achtet (1 Mos. 12, 4. 15, 6 ff. 17, 23 ff. 21, 4. 22, 1 ff.).

Ganz ebenso nun verhält es sich mit dem großen Bunde, der, als „altes Testament“ im eigentlichen Sinne bekannt, auf Sinai mit

---

<sup>1)</sup> Die Parallelstellung des abrahamidischen Bundes mit dem noachitischen findet sich gut bei Hävernié (Vorlesungen über die Theologie des alten Testaments, herausg. v. Hahn 1848), S. 122. Er findet in der Beschneidung dem Regenbogen gegenüber ein Concreterwerden des Heils, weist auf Isaaks Geburt und das Land Canaan mit Recht hin.

<sup>2)</sup> Neben mancher Einseitigkeit eigenthümlich treffend sagt Baumgarten-Crusius a. a. O. 26: Der Glaube ist in den Stellen der Genesis nicht die Religion des Abraham überhaupt, sondern eine einzelne Aeußerung, welche darum hervorgehoben wird, weil durch dieselbe die israelitische Anstalt und Bestimmung möglich wurde. Er kehrt in den späteren israelitischen Büchern denn auch immer wieder in Bezug auf göttliche Verheißungen für das Volk (Nes. 7, 9. Hab. 2, 4.). Aber auch Paulus will den Glauben dem Mesiasmus nicht absprechen, sondern legt nur darauf Gewicht, daß in den patristischen Zeiten das Gemüth allein und seine frei einfache Aeußerung gegolten habe (?).

dem Volke geschlossen ward <sup>1)</sup>. Es ist wieder die freie Liebe Gottes, die das Heil begründet (Mal. 1, 2. Ezech. 20, 6.). Gott naht seinem Volke als Erlöser, und diese Erlösung ist das Unterpfand der Heilsgüter, die er dem Volke verheißt. Er naht dem Volke als der Gott des Heils <sup>2)</sup> und will als solcher aufgenommen werden. Hier hat das Heil eine Gegenwart gewonnen, wie nirgends vorher. Das, was dem Bunde Abrahams als Verheißung vorschwebte, ist hier zum großen Theile ein Gegebenes. Das Heil wird hier gegeben in der Form einer Volksentwicklung. Gott hat sich ein Volk auf Erden erwählt, zu seinem Sohne gemacht <sup>3)</sup>, hat es zu seiner heiligen Stätte, zur Offenbarung seines heiligen Wesens geweiht <sup>4)</sup>. Er giebt ihm ein Land, als Boden, auf welchem sich die Verheißungen des Segens realisiren sollen <sup>5)</sup>, das Land der Verheißung, an welches die Güter des höheren Lebens geknüpft sind. Er giebt ihm ein Heiligthum, in welchem es stets Gottes Gegenwart fühle und erkenne (2 Mos. 17. 25. 26. 30.), giebt ihm eine Mittlerschaft des Heils, welche ihm stets die Güter des Heils wieder zuführen soll (2 Mos. 28. 29. 3 Mos. 1. 16.). Er bietet ihm eine Lebensordnung, worin der Weg des Lebens bis in's Einzelste ausgeprägt ist (vgl. 2 Mos. 20.), woran Israel seines Fußes Leuchte habe und ein Licht auf seinen Wegen (Ps. 19, 8. ff. 119, 30 ff.).

Aber so viel auch als gegenwärtig gegeben wird, es bleibt doch ein Heil der Zukunft. Schon darin ist dieser Charakter begründet, daß das Land, in welchem sich die Entwicklung des Heils vollenden

<sup>1)</sup> Dr. v. Eölln (bibl. Theol. d. alt. Test.) 260: Die Verträge, welche Jehovah mit den Vätern abgeschlossen hatte, erhielten ihre Ausdehnung auf das ganze Volk durch die sinaitische Gesetzgebung, mit welcher zugleich das theokratische Verhältniß gegründet ward (2 Mos. 19, 5. 6.). Die Verheißungen von Seiten Gottes bestehen jetzt darin, daß Israel sein Eigenthum unter den Völkern, ein priesterliches Königreich, ein heiliges Volk bilden solle. Die Verpflichtung von Seiten des Volkes umfaßt die Haltung der auf Sinai erteilten Grundgesetze, דְּבַר יְהוָה.

<sup>2)</sup> Gut weist Hävernick a. a. O. 120. auf die Bedeutsamkeit des Namens Jahveh hin, der das israelitische Volk zum Besitzer des wahren Heils erkläre, da es den wahren Bundesgott habe. Vgl. die S. 126. angeführten Stellen 4 Mos. 6, 24 ff. 9, 17 ff. Vgl. auch Umbreit a. a. O. 262.

<sup>3)</sup> 2 Mos. 4, 22., vgl. 5 Mos. 1, 31. 8, 5. 32, 6. 11. 18. Jos. 11, 1.

<sup>4)</sup> 2 Mos. 3—15. 4, 22. 6, 67 f. 15, 18. 26, 17, 5. 19, 5. 6. 34, 10. 3 Mos. 18, 2. 19, 2. 20, 7. 4 Mos. 14, 18 ff. 5 Mos. 14, 2.

<sup>5)</sup> 2 Mos. 3, 17. 6, 8. 33, 3. 4 Mos. 13, 3. 27, 12.

soll, erst zu erobern ist, — daß die neue Lebensordnung, um realisiert zu werden, in vielen Stücken die Geschichte schon voraussetzt <sup>1)</sup>. Vorzüglich aber beruht er darauf, daß den eigentlichen Inhalt des Heils die ewigen Güter ausmachen. Ist doch aller Segen, welchen Israel zu erwarten hat, nur dadurch wahrhaft ein Segen, daß Gott des Volkes Gott ist, daß es ihm nahen darf, seiner קִדְּשׁ gewiß <sup>2)</sup>. Ist doch alle Reichsherrlichkeit Israels nur Folge und Darlegung der Theokratie, des großen Gedankens, daß der Gott aller Welt hier ein Reich gegründet, als dessen Herrscher, Führer er selbst gelten will <sup>3)</sup>. Darum ist es ein Heil, welches die ganze Zukunftsentwicklung in sich schließt, das ganze geschichtliche Streben des Volkes, seine Anfeindungen, seine Siege, welches endlich die Vollendung in sich schließt. Die Erwählung des Volkes liegt ja in der Gnade Gottes, nicht in menschlich-gebrechlichen Verhältnissen (2 Mos. 2, 23 f. 4, 22 f.); das Volk aber, welches Gottes Eigenthum, sein heiliges, aus allen Völkern gesondertes Erbgut ist, kann auf keiner Stufe der menschlichen Entwicklung stehen bleiben, muß immer vollkommener der Realisirung seines Berufs sich nähern, muß das Ende der Geschichte in sich tragen; das Volk, dessen Heilighüner sinnliche Bilder des Ewigen sind (2 Mos. 25, 40.), das in seiner irdischen Beschränkung die Fülle des Heils trägt, — trägt auch die Vollendung des Heils, das Ende der Zeit in sich. Darum geht die prophetische Anschauung von einer Zukunft und Vollendung des Heils schon sehr frühe durch die mosaische Zeit. Ja, sie verlegt diese Gedanken schon in ihre Vorzeit, läßt sie gleich mit der ersten Blüthe einer menschlichen Entwicklung hervorkeimen (1 Mos. 3, 15.), läßt sie immer enger sich an Israel schließen (1 Mos. 12, 2. 18, 49.) und als einen göttlichen Heilsrathschluß mit absoluter Nothwendigkeit auch über der widerstrebenden Heidenwelt (4 Mos. 24.) und den Sünden Israels (3 Mos. 26, 42. bis zu Ende) schweben.

Auch dieser Bund wendet sich nur an den Glauben, und kann sich nur an ihn wenden <sup>4)</sup>. Ob Israel auf die Verheißungen

<sup>1)</sup> 2 Mos. 6, 7. 29, 45. 3 Mos. 11, 45. 22, 23. 25, 38. 4 Mos. 15, 41.

<sup>2)</sup> 2 Mos. 19, 5. 6. 3 Mos. 26, 11 ff. 19, 2. 16, 34. 2c.

<sup>3)</sup> 2 Mos. 15, 3. 20, 7. 3 Mos. 24, 11. 16. 5 Mos. 33, 5., vgl. Nicht. 8, 22—24. 1 Sam. 8, 7.

<sup>4)</sup> Vgl. Hofmann a. a. O. 513: Für Israel gab es keine andere Gerechtigkeit als Glaube.

Gottes bauend sein Leben durch sie bestimmen lassen wolle, ob es das Heil hinnehmen wolle, das kann allein die Frage sein. Und es ist nicht bloß jener allgemeine Begriff des Glaubens, der hier in Betracht kommt, sondern der specielle Begriff der *fides salvifica*<sup>1)</sup>. Gibt es doch auch hier ein Heil, welches Gott bietet, ein Heil, theilweise realisirt, theilweise der Zukunft angehörig, dem sich der Glaube öffnen soll. Gibt doch Gott die Möglichkeit eines Kreises von צדיקים, die es nicht an sich sind, sondern nur durch die Gnade Gottes als solche gelten, — und wer hineintreten will in diesen Kreis, der muß das Heil gläubig hinnehmen, hinnehmen mit jenem lebendigen Glauben, der dem Heile das ganze Leben hingiebt. Glaube ist die Eigenschaft, die zum Bunde befähigt, — Glaube ist der Schlüssel, der das Gottesreich öffnet, daß Israel hineintreten kann, — das Gottesreich, dessen Bürger צדיקים sind, weil sie das von Gott geforderte, richtige Verhältniß zu Gott und seinem erlösenden Willen haben. Wenn Israel, statt seine eigenen Wege zu gehen, statt selbst-erdachten Göttern zu dienen, den wahren Gott und sein Heil aufnimmt, — wenn es dieses Heil zur Richtschnur seines Lebens zu machen sich vornimmt, — so beweist es Glauben, und zwar jenen Glauben, den wir als den rechtfertigenden bezeichneten. Glauben sucht Gott von seinem Volke; darum wendet er sich zuerst an dasselbe mit der Erklärung, daß er ihn wohl verdiene. Ihm gehört ja Himmel und Erde, er könnte sich jedes Volk aussondern, das zeigt er durch die Majestät, in welcher er sich zeigt, durch seine Thaten, die er offenbart (2 Mos. 7 ff. 19, 12. 13. 18.). Er hat sich als Gott des Heils bewährt, als Erlöser Israels (2 Mos. 19, 4.), er ist's, den schon Israels Väter als den Gott ihrer Hülfe und ihrer Hoffnung erkannt haben (2 Mos. 3, 15. 16. 4, 31.). So zeigt sich Gott als der Glauben verdienende. Und die Gemeinde trägt ihm den Glauben entgegen; sie glaubt seinem Worte, nimmt das Heil, welches er bietet, als ihr Heil an, gelobt, sich demselben hinzugeben, all' ihr Leben, Hoffen von ihm durchdringen zu lassen (2 Mos. 4, 31. 12, 28. 34. 19, 8, 24, 3. 25. 26.).

Darum giebt es nur eins, wodurch Israel, aus der Gerechtigkeit wieder fallend, den Bund aufhebt: Unglauben. Wo die Gemeinde

<sup>1)</sup> Falsch will Umbreit a. a. O. 177. nur den subjectiven Glauben, die Wurzel alles sittlich-religiösen Lebens, im alten Testamente anerkennen, statt der objectiven πίστις aber den νόμος setzen.



statt des unsichtbaren Gottes ungläubig sichtbare Zeichen Gottes fordert (2 Mos. 32.), wo sie Wunder fordert und, an dem Heile zweifelnd, meint, Gott wolle sie verlassen (3. B. 2 Mos. 16, 4. 4 Mos. 11. 14. 20, 10.), wo sie sich selbst ein Heil schaffen will (3 Mos. 10.), oder die Ordnung des Lebens, die in dem von Gott geordneten Bunde ist, freventlich durchbricht und mißachtet (4 Mos. 12. 15. 16.), da ist sie des Bundes unwerth, der Gerechtigkeit verlustig. Wird doch dadurch der Bund so zerbrochen, daß nach der Verzeihung ein neuer Bund ausgerichtet werden muß (2 Mos. 34.), daß Gott nur durch die Fürbitte seines Geliebten von der Vertilgung Israels absteht (2 Mos. 32, 10 ff. 4 Mos. 14, 12 ff.). — So gestaltet sich das Verhältniß im Bunde: wenn Israel im Glauben der im Bunde vorgelegten Gestalt des Heils sich hingebend dieselbe zum treibenden Princip seines Erkennens, Fühlens, Wollens macht, so hat es die *προσάγωγη* zu Gott, ist gerecht und heilig, so darf es vor Gottes Angesicht treten trotz seiner menschlichen Sünde und *חסד* statt des Zornes von ihm erwarten, die er kraft seines Bundes seinen Bundesfreunden zugesagt hat (Ps. 65, 5. 73, 28. Zeph. 3, 2., vgl. 2 Mos. 34, 6. Ps. 103, 8. 145, 8.).

In Widerspruch aber mit dieser Anschauung scheint zu stehen, daß doch offenbar im mosaischen Bunde eine Summe von ganz bestimmten Anforderungen an das Volk Israel gestellt wird, die Thora, — daß die Erfüllung dieser Vorschriften von ihm verlangt wird, daß sein Leben, seine Gerechtigkeit aus ihnen stammen soll (3 Mos. 18, 5. Kohel. 12, 13. 5 Mos. 4, 1. 8, 1. u. öfter.). Wird nicht damit die Gerechtigkeit von dem Thun des Menschen, also von einer ganz andern Bedingung als dem Glauben, abhängig gemacht?

Der Gegensatz ist durchaus nur scheinbar und löst sich von selbst, wenn man die Thora in ihrer besondern heilsgeschichtlichen Bedeutung betrachtet. Das Gesetz des Moses ist ja nicht eine Reihe ethischer oder ceremonieller Forderungen ohne weiteren Grund, als den ihrer innern und äußern Vortrefflichkeit und Nützlichkeit, — obwohl natürlich diese von selbst ihm eignet, — es umfaßt ja die *דברי הברית*, ist selbst das *ספר הברית* (2 Mos. 24, 7. 34, 29. 32, 15. 4 Mos. 15, 40. 41.). Das Gesetz ist selbst eine Form des Heils, und zwar die Entfaltung der Gegenwart des Heils in einem Volke und einer Staatseinrichtung. Es ist ein Gut, welches der Herr seinem Volke bietet, — eine Offenbarung seines

eigenen heiligen Wesens in den zeitlichen Formen und Schranken einer Volksentwicklung. Wie er heilig ist, soll das Volk heilig sein (3 Mos. 19.), das ist der Hauptsatz, welcher als Motto für die ganze Thora dienen könnte, und was das Wesen dieser Heiligkeit sei, das lehren die Gebote, indem sie die sittliche Reinheit und Heiligkeit, die sinnliche Reinheit, kurz, indem sie die Gesamtheit dessen entfalten, worin sich das Göttliche, Heilige, Lebendige, Natürliche dem Ungöttlichen, Unreinen, Todten, Naturwidrigen gegenüber bezeugt <sup>1)</sup>. Das Gesetz ist nicht parallel den Sitten und Gesetzen anderer Völker, sondern es ist Gottesoffenbarung, Heilsgabe, Heilsthat <sup>2)</sup>.

Nun soll ja der Glaube gerade das Heil erfassen, — er wird ja rechtfertigend nur, wenn er dem von Gott geoffenbarten Heile sich hingiebt. Also auch das Gesetz als göttliche Lebensnorm muß der Glaube annehmen, und wenn er nicht ein leerer todter Glaube ist, muß er es nicht bloß für gut und richtig halten, sondern es als Triebfeder des menschlichen Wesens empfangen. Es ist also ganz unmöglich, daß Jemand gläubig den Bund Gottes annehme, ohne zugleich das Gesetz erfüllen zu wollen. Wer sich gläubig der Offenbarung hingiebt, wer also in den Kreis der Bundesglieder, der

<sup>1)</sup> Es ist unmöglich, die hier angedeuteten Züge in diesem Zusammenhange näher auszuführen, da dieß eine Betrachtung der ganzen Thora mit sich bringen würde. Ich will nur auf den unzertrennlichen Zusammenhang zwischen sogenannten ceremoniellen und sittlichen Geboten, zwischen politischen und moralischen Verordnungen hinweisen, welcher bezeugt, daß sie alle in einer höheren Idee, der Angemessenheit zur Heiligkeit Gottes, wurzeln, — sowie darauf, daß das ganze Ceremonialgesetz das ausscheidet, was als Todtes, Verstümmeltes in der Schöpfung Gott als dem Leben- und dem Heiligen widerspricht, — was als natur- oder sittenwidrig Gott als dem höchsten Principe der Natur und Ordnung entgegensteht, was als sarkisch und verstrickt in die Bande der Sinnenwelt Gott als dem Geistigen, Heiligen nicht genügt.

<sup>2)</sup> Diese Seite fehlt in der sonst schönen Ausführung Steudels über das Gesetz (Blicke in die alttestam. Offenbarung, Tübinger Zeitschrift für Theologie 1835. II, 142 ff.). Gesetz ist eine Regel, welche die ihre Forderungen verwirklichende Selbstbestimmung des Willens mit nicht anzutastendem Rechte erheischt, oder welche ihre Geltung bei dem sich selbst bestimmenden Willen als nicht abzuweisend anspricht. Dieses Gesetz auf sittlichem Boden und dessen Ausdruck sittliche Freiheit voraussetzt, nur an diese ergehen kann, unterscheidet sich von dem Naturgesetze, einer Regel, welche ihre Geltung als nicht abzuweisende durch ihre überall hervortretende Wirksamkeit bethätigt. Dem letzteren entspricht ein Müssen, dem ersteren ein Sollen. Gut hat dagegen Hävernick a. a. O. 125. die gebende Seite des Gesetzes hervorgehoben.

צדיקים, חסידים, hineintritt, der bringt von selbst den Trieb mit, sein Leben bedingen zu lassen durch die in der Thora gesetzte Offenbarung des Heils in seiner Gegenwart. Das gläubige Israel hat das Gesetz lieb, denkt darüber Tag und Nacht (Ps. 1, 3 ff. 40, 8 f.), es findet dasselbe süßer und köstlicher als Honig und Gold (Ps. 19, 8 ff. 119, 30 ff.). So wenig ein Christ an das Heil in Christo glauben kann, ohne daß er zugleich den Trieb fühlt, die Offenbarung Gottes in Christo zum Principe seines eigenen Menschenlebens zu machen, so wenig kann ein Israelit gläubig den Bund annehmen, ohne das Gesetz als Princip seines sittlichen Lebens zu fühlen und zu wollen<sup>1)</sup>. So ist die Gesetzeserfüllung auf der einen Seite nur die nothwendige Consequenz und Bewährung des Glaubens, parallel dem christlichen: „wer da sagt, daß er in ihm bleibe, der soll auch wandeln, wie er gewandelt hat“; sie ist nur Zeugniß, daß es ein wahrer Glaube gewesen, daß er das Heil ungeheuchelt und lebendig sich zu eigen gemacht (5 Mos. 10, 12. 13.).

Wenn aber der Israelit nicht glauben kann, ohne dem Gesetze gehorsam zu sein, so kann er noch weniger das Gesetz erfüllen, ohne gläubig zu sein, so daß er etwa hoffen dürfte, gerecht zu werden durch Gesetzeswerke, daß dem Glauben das Recht geschmälert würde, allein hineinführen zu können in die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Das Gesetz ist ja nicht eine Summe von Forderungen, durch deren Erfüllung ein Jeder gerecht werden könnte. Nicht was der sündige Mensch thun muß, um vor Gott gerecht zu werden, lehrt die Thora, sondern welches das Verhalten sei, nach welchem sich zu richten hat, wer das Israel gegebene Heil als sein Heil erfährt und angenommen hat<sup>2)</sup>. Nicht ein normales Menschenthun, sondern das Thun eines

<sup>1)</sup> Vgl. Hävernici a. a. O. 128: Die Forderungen des Gesetzes würden nicht an das Volk kommen, wenn es nicht auserwählt wäre, einen heiligen Beruf überkommen hätte, und wenn ihm nicht zugleich die Mittel zu seiner Erfüllung gegeben wären (das letztere ist allerdings nur bedingt hinzustellen). Vgl. ferner Hofmann a. a. O. 513: Wie der Antheil an dem Verufe Israels den Grund ausmacht, weshalb der Israelite in seinem Leben die Heiligkeit des Gottes Israels darstellen soll, so ist der Glaube an das Gotteswort, welches jenen Beruf verkündigt, die Befähigung zu solcher Heiligkeit und der rechten Gerechtigkeit, die Gott fordert (?). Vgl. 514: Was Grundvoraussetzung der Gesetzgebung ist, das will auch Grundvoraussetzung der Gesetzeserfüllung sein.

<sup>2)</sup> 3 Mos. 22, 32 f. Darum ergehen die Gesetze an das Volk, in der 2. Person Singularis angeredet.

Israeliten, der den Bund hält, also eines gläubigen Israeliten, lehrt das Gesetz. Daß dieß meistens oder wenigstens an vielen Stellen mit dem allgemeinen Sittengesetze zusammentrifft, ist natürlich, weil es ja der heilige Gott, der Gott Himmels und der Erde ist, der sich im Gesetze offenbart. Aber auch da, wo das Gesetz wörtlich mit den Sittensprüchen der Menschheit außerhalb der Offenbarung zusammentrifft, ist es in seiner Begründung und seiner Absicht grundverschieden von diesen; kein Gebot der Thora ist als solches zugleich und unmittelbar allgemeines Sittengesetz; jedes muß erst seines speciellen Zusammenhanges entkleidet werden. Darum ist das Gesetz überall voll von Beziehungen auf Gott und das Heil. Der Gott, der sich als Israels Heiland erwiesen, soll allein geehrt werden<sup>1)</sup>, die Sünde wird im Gesetz verboten, weil sie die Heiligkeit des Bundesgottes und seinen Namen schänden würde<sup>2)</sup>, weil sie die Gnade Gottes verhöhnen würde (3 Mos. 10, 1. 2.). — Alles soll vermieden werden, was die Freiheit (2 Mos. 21, 1 ff. 3 Mos. 25, 39. 5 Mos. 15, 12.) und Reinheit (3 Mos. 11.) verletzen würde, die der Bürger Israels als der Gott Eignende, der Erlöste, der Empfänger des Heils, haben soll, **כי יהיה קרוב**. Wer ohne Glauben das Gesetz thäte, würde keine Frucht davon haben, selbst wenn er alle Gebote erfüllen könnte; er würde um keinen Schritt weiter gekommen sein in der Gnade Gottes, in der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt; denn die Gnade Gottes, die als gerecht annimmt, die in den Bund aufnimmt, muß erst dasein, ehe von einer Erfüllung des Gesetzes die Rede sein kann.

Aber er könnte auch das Gesetz nicht erfüllen; hängen doch all seine Forderungen von dem ersten und zweiten Gebote des Decalogs an bis zu der kleinsten Form des Ritualgesetzes davon ab, daß man dem Gotte des Heils gehorsam sich naht, also vom Glauben.

So ist das Gesetz nur deshalb die Quelle des Lebens und der Gerechtigkeit in Israel, weil es die von Gott im Heile gegebene Lebensordnung ist, weil an ihm sich äußerlich der Glaube an das Heil bewähren und bezeugen kann und soll als ein wahrer lebendiger, thatkräftiger Glaube. Allerdings liegt auch darin schon eine Beschrän-

<sup>1)</sup> 2 Mos. 20, 3. 4. 5. 3 Mos. 19, 2. 20, 8. 4 Mos. 25 5 Mos. 6, 13.

<sup>2)</sup> 3 Mos. 2. 11. 18, 2. 3. 19, 2. 22, 2. 32. 25, 38. 26, 14 ff. 2 Mos. 15, 26. 23, 22. 6, 1. 29, 45. 22, 27. 23, 7. 4 Mos. 5, 1 ff. 15, 41. 5 Mos. 7, 6. 14, 1. 2. 29, 10 ff.



lung des alten Bundes. Um selbst zu erkennen, ob man vor Gott gerecht ist, wird man darin stets darauf hingewiesen, die Wahrheit des eigenen Glaubens in der Bethätigung zu erblicken, — worin tieferen Gemüthern eine unverfiegbare Quelle der Ungewißheit und Sorge bleibt; aber das ist nur ein Zeichen, daß der alte Bund überhaupt nicht der endgültige, seligmachende sein kann; die Auffassung selbst ist in beiden Testamenten die gleiche: nicht durch des Gesetzes Werke wird der Mensch gerecht, sondern allein durch das im rechtfertigenden Glauben ergriffene Heil, welches Gottes Gnade bietet.

Aus keinem Verhältnisse sieht man so evident, daß nur dieses das Verhältniß ist, in welches der mosaische Bund die Werke zur Gerechtigkeit setzen will, als aus der Betrachtung der Opferthora, sofern sie sich auf die Sühnung von Sünden bezieht, eine versöhnende sein will, — also aus den Gesetzen, welche vorzüglich in den ersten Capiteln von 3 Mos. sich finden <sup>1)</sup>.

Hier ist zunächst das Zugeständniß wichtig, daß Sünde gegen das Gesetz überhaupt als möglich oder wirklich vorausgesetzt wird, ohne die Gerechtigkeit zu zerstören, ohne den Bund aufzuheben und den Sünder von dem geweihten Boden der Gerechten wieder hinauszustoßen in die Gemeinschaft der Profanen. Wenn im alten Bunde Gerechtigkeit aus den Werken käme in dem Sinne, welchen man gewöhnlich mit diesem Ausdrucke zu verbinden pflegt, so würde, wer ein Gebot verletzete, wer dem Gesetze nicht genugthäte, damit ein Ungerechter sein, des Heiles im Bunde verlustig werden. So wird aber die Sache keineswegs aufgefaßt. Es wird vorausgesetzt, daß Israel stets sündigt und dennoch gerecht bleibt. Das zeigt schon das Gesetz über den Versöhnungstag (3 Mos. 16.), welches allgemeine Sündhaftigkeit Israels voraussetzt, — das zeigt die *זרה תמיד*, die auf Israels Altar nicht auslöschend gleichsam ein beständiges Sündenbekenntniß ist (3 Mos. 6, 13.). Das zeigen vor Allem die Gesetze (3 Mos. 1. 2. 3. 4. 5.). Jede Sünde, welche als *שגגה* auftritt,

<sup>1)</sup> Die Opfer, welche sich nicht, wie Sünd- und Schuldopfer und zum Theil die *זרה*, auf die Sünde beziehen, fallen unter den allgemeinen theokratischen Gesichtspunkt der Lebenspflicht. Sie sind Tribut und Dankgaben, die das Volk seinem Könige und Heilande bringt, wodurch es bekunnt, von ihm allen Segen der Natur (darum die Grundgaben), von ihm alles Heil seines Volkslebens (darum die Lösung der Erstgeburt), von ihm jedes specielle Glück (darum die Gelübde und speciellen Dankopfer) zu empfangen. Es sind also nur Bezeugungen des Glaubens des Volks an Gott als seinen Heiland und Bundesherrn.

läßt sich sühnen, macht die Gerechtigkeit nicht unmöglich (3 Mos. 4, 2. 13. 5, 4.). Und was sind die Sünden, die als *שגגה* auftreten? Etwa kleine Fehler gegen das Ceremonialgesetz, Nachlässigkeiten, Irrthümer, unverschuldete Unreinheiten? Im Gegentheil, es sind auch solche Sünden, wie falscher Eid, Veruntreuung fremden Eigenthums (3 Mos. 5, 4. 6, 1. 3.), kurz solche, die direct den ersten und vornehmsten Geboten widersprechen. Den Gegensatz gegen solche Sünden, welche zu sühnen sind, bilden nicht etwa „schwere Verbrechen“ in unserm Sinne, sondern Sünden, *ביר רמה* (4 Mos. 15, 30.), wäre es auch nur ein Opfern fremden Weihrauchs (2 Mos. 30, 33. 3 Mos. 10, 1., vgl. 4 Mos. 4, 20.) oder Holzspalten am Sabbath (4 Mos. 15. 31, 24.). Zu versöhnen ist Alles, was nicht den Glauben negirt. So lange Jemand noch gläubig das Heil hinnimmt, welches Gott bietet, so lange er es nicht von sich weisend mißachtet, ist seine Sünde zu sühnen. Wenn er nur durch die Stärke der Versuchung, den sinnlichen Hang, die Macht der Furcht, der Lust, des Leichtsinns zu einer Sünde gebracht wird, kann er Versöhnung erhalten, wäre seine Sünde noch so schwer; er kann im Bunde bleiben, kann zu den *צדיקים* zählen (3 Mos. 5, 4. 6, 1. 3.). Sobald aber Jemand dieses Heil mißachtet, es nicht zur Norm seines Lebens machen will, also es ungläubig von sich stößt, steht er außerhalb des Bundes, es giebt für ihn keine Sühnung mehr, — ausgerottet soll seine Seele werden aus der heiligen Gemeinschaft der Gerechten. (Vgl. die vorher angeführten Stellen.) Alle Sühnung gilt nur für den, welcher im Glauben das Heil, also auch seine Versöhnungsmittel, annimmt. Wäre es auch das kleinste Ceremonialgebot, woran sich der Unglaube zeigt, — es muß ausgestoßen aus dem Kreise des Heils, — es vernichtet die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt <sup>1)</sup>).

Schon hieraus folgt ein wichtiges Resultat für unsere Frage. Das Gesetz rechtfertigt nicht an sich, sondern nur unter Voraussetzung des Glaubens, — und nicht Gerechtigkeit aus den Werken sucht Gott (Jer. 7, 22.), sondern nur den Glauben sucht er, auch

<sup>1)</sup> Auch hier ist eine der Hauptschranken des alten Bundes. Der einmal verletzte Glaube ist durch Buße nicht wiederzugewinnen. Die Ausscheidung aus dem Heile ist eine Ausscheidung für immer. Das liegt mit Nothwendigkeit in der irdischen, staatlichen Form des Heils im Mesiasismus, welche nach dem Ausscheiden aus dem Volke des Heils keine andere Stufe des Heils, keine Wiederknüpfung an diese Stätten kennen kann.

im Geseke. Zum צדיק macht nicht das Werk, auch nicht das Werk neben dem Glauben, sondern nur der Glaube, der sich im Werke offenbart. Eine Verfehlung des Thuns, ein Mangel daran, nimmt den Charakter der צדקה nicht weg; so können sich die frommen Sänger Israels mit vollem Rechte ihrer צדקה rühmen, wenn sie auch noch so sehr das Gefühl von Sünde daneben haben (vgl. vorzüglich Hiob, unter den Psalmen 69. 40. 2c.) Aber ein Widerspruch gegen den Glauben nimmt die Gerechtigkeit weg; jedes Mißachten des Heils, welches Gott giebt, jeder Kleinmuth, jedes Murren, jeder Abfall von dem wahren Gotte schließt aus der Gemeinde der צדיקים aus.

Noch deutlicher aber zeigt es sich, wie die Gerechtigkeit im alten Bunde auf dem Glauben beruht, wenn man die Versöhnungsanstalten des alten Bundes selbst näher betrachtet, ihren Sinn und Gedanken erkennt. Wenn der Mosaismus eine Gesezesgerechtigkeit im eigentlichen Sinne bringen wollte, und die Sünde, — was allerdings widersinnig, — doch darin sollte gesühnt werden können, so würden Thaten von Seiten des Menschen, Ascese und Buße, oder „Gutes-thun“ im vulgären Sinne des Wortes die einzigen Formen sein, durch welche sich etwa der Defect wieder ausgleichen könnte. Aber wie anders ist es im Mosaismus! Nichts von indischer Selbstquälerei und Kasteiung, selbst das Fasten nur als Vorbereitung für die großen Tage Gottes (3 Mos. 16, 31.)! Die Versöhnung geschieht durch ein von Gott Gegebenes, eine Heilsordnung, die Gott seinem Volke verleiht, in welcher er sich als den Barmherzigen, den Erlöser Israels offenbart. Gott giebt Israel ein Heiligthum, das durch Weihung und Sühne bereitet wird, damit es stets die Gegenwart Gottes, des Heiligen, umschließen könne, verheißt nach seiner Gnade dort zu wohnen, damit Israel eine Stätte habe, wo es ihn finden kann, wo es nahen darf, um wieder mit ihm vereint zu sein <sup>1)</sup>. Gott weihet ein Mittlerthum im Volke, das Priesterthum, wählt seine Mitglieder selbst, macht sie durch Weihung tauglich zu ihrem Verufe, damit das Volk stets eine Vertretung habe, welcher der Zugang offen steht zu seinem Heiligthume <sup>2)</sup>. Gott giebt seinem Volke endlich das Mittel der Versöhnung: das Blut. Dieses, des Lebens Träger und Symbol, welches ihm allein gehört, welches kein Mensch nehmen dürfte, giebt er dem Menschen, damit sie es ihm wiedergeben, damit

<sup>1)</sup> 2 Mos. 25, 22. 27. 29, 43. 4 Mos. 7, 89.

<sup>2)</sup> 2 Mos. 28. 3 Mos. 9. 4 Mos. 3, 7. 8.

sie sich dadurch entschuldigen<sup>1)</sup>; er ordnet genau an, wie er das Opfer annehmen wolle, wie es ihm „ein süßer Geruch“ sein solle<sup>2)</sup>. Nicht die Gabe an sich entschuldigt, sondern die Art der Gabe nach dem Gnadenwillen Gottes. Alles also, was zur Versöhnung gebraucht wird, ist von Gott gegeben, ist Heilsanstalt, die er gegeben und gegründet, — und nur weil dieß so ist, hat es sühnende Kraft. Es ist also hier wiederum das, was auf Seiten des Menschen die Sühnung möglich macht, nur der Glaube. Das von Gott dargereichte Heil hinnehmen, seine Versöhnung nur in ihm suchen, nicht in selbstgemachten Werken und Gedanken, glauben, daß Gott vergeben wolle, wenn man ihm naht nach den Vorschriften, die er gegeben, das ist es allein, worauf es ankommt. Daß der Sünder gerecht wird vor Gott, ist möglich, wenn er den Glauben nicht verlegt, geschieht in Wirklichkeit, wenn er dem Heile glaubt, welches Gott ihm in seiner Versöhnungsanstalt bietet<sup>3)</sup>.

So stellt sich die Lehre des Mosaismus von der Gerechtigkeit folgendermaßen: Gott errichtet ein Heil in der Menschheit, giebt es als ein gegenwärtiges, in der Form einer Volks- und Staatsentwicklung sich entfaltendes, seiner Natur nach aber auf die Zukunft und Vollendung hinweisendes. Innerhalb dieses Heiles ist die צדקה, die Gerechtigkeit, die vor ihm gilt, die er selbst giebt, nicht eine Gerechtigkeit von menschlicher Sündlosigkeit erworben, sondern von Gottes Gnade den Sündern geschenkt. Wer dieses angebotene Heil annimmt, es gläubig zur Norm seines Gefühles, Erkennens, Willens macht,

---

<sup>1)</sup> 3 Mos. 3, 2. 4, 6. 18. 25. 30. 7, 25 f. 9, 18. 17, 10. 11. 12. 14. 4 Mos. 35, 33. 5 Mos. 12, 16. Was dabei als das eigentlich Versöhnende gedacht wird, kommt hier natürlich nicht in Frage. Doch ist es schwerlich so zu denken, daß ein Leben für das andere genommen werde als Strafe, die den Einen statt des Andern treffe; denn die Strafe haftet nur an dem schuldigen Subjecte, — sondern so, daß ein Leben für das andere genommen wird als Zahlung einer Verpflichtung, Hingabe eines Gutes, als Zeichen und Bereitwilligkeit, die Strafe zu leisten, welche Hingabe des andern Gutes fordern würde. Das Versöhnende beruht aber immer darauf, daß Gott in seiner Gnade diese Hingabe statt der andern hinnimmt. Das Blut ist Symbol und Träger des Lebens, — das Fett (3 Mos. 4, 19. 26. 31, 7. 25, 9. 20.) der Lebensfülle.

<sup>2)</sup> 3 Mos. 1, 4. 9. 13. 17. 2, 9. 11. 19, 22. 2 Mos. 30, 10.

<sup>3)</sup> Auch hier liegt eine wesentliche Beschränkung des alten Bundes, daß er nämlich das versöhnende Heil in einem menschlichen Thun sich entfalten läßt, wodurch der Begriff der freien Gnade wesentlich verdunkelt, für das Volk meistens ganz verdrängt ist.



ist צדיק, aus dem Glauben, nicht aus seiner Vortrefflichkeit <sup>1)</sup>. Dieser Glaube schließt, da das Heil sich in der Form einer bürgerlichen und irdischen Lebensordnung darlegt, nothwendig den Gehorsam gegen diese, den Gehorsam gegen das Gesetz ein; wo er nicht tod, also heuchlerisch sein will, da fordert er Erfüllung des Gesetzes; diese also gehört zur Gültigkeit des Bundes <sup>2)</sup>. Wenn der Glaube ein wahrhafter ist, wird auch der Gläubige diesem Gesetze Gehorsam entgegenbringen. Aber eine vollkommene Erfüllung des Gesetzes wird dennoch durch die fätsische Schwäche und die Gewalt der Triebe unmöglich gemacht. Da es also trotz des Glaubens empirisch noch Sünde geben wird, die ja an sich nicht geduldet werden dürfte, hat das Gesetz eine von Gott selbst gegebene Ordnung der Versöhnung. Die eine Seite des Heils, welches sich in der Lebensordnung des alten Bundes entfaltet, ist eine versöhnende, sündentilgende. In ihr wird Jeder, der nicht ungläubig sich selbst aus dem Bunde schied <sup>3)</sup>, der Gottes Gnadenanerbietung nicht ungläubig, ungehorsam, selbstgerecht verschmäht, sondern sie im Glauben erfaßt, versöhnt <sup>4)</sup>. Er bleibt צדיק, obwohl er es seinen eigenen Werken nach nicht ist. Es läßt sich auch hier das Wort des Johannes anwenden: wer in ihm ist, sündigt nicht, — wer aber sagt, daß er nicht sündige, betrügt sich selbst, — wenn wir sündigen und unsere Sünden bekennen, haben

<sup>1)</sup> Hier liegt die erste Schranke des alten Bundes: er fordert fätsische Abstammung, und wenn er auch einen Blick in den Universalismus hie und da offen läßt, ist er in seiner Gegenwart doch durchaus auf ein einzelnes Volk beschränkt. Darin liegt ein „Zufälliges“ und darum Endliches, eine Weissagung auf die Aufhebung dieses Bundes, um einem andern Platz zu machen, darin die Gefahr des Vertrauens auf die Abkunft von Abraham.

<sup>2)</sup> Es liegt darin die zweite Schranke des alten Bundes; er läßt die Gerechtigkeit abhängen von der in der That sich zeigenden Stärke des Glaubens; da man aber nicht den Glauben, wohl aber die That sehen kann, so liegt darin die Gefahr der Wertheiligkeit, des Pharisäismus, oder des lieblosen Urtheils und der Verzweiflung an sich selbst. Der Glaube an das Heil des alten Bundes, weil er nicht aus dem persönlichen Heile seine Kraft schöpft, wird ferner niemals die genügende Stärke haben, ein wahrhaft sittliches Verhalten zuwege zu bringen, wenigstens bei der Mehrzahl. Das ist das *admirator totū rōmōv* Röm. 8, 3. (vgl. S. 536.).

<sup>3)</sup> Die hierin liegende Schranke vgl. Not. 1. S. 537.

<sup>4)</sup> Hier ist die hauptsächliche Schranke, daß das Heil der Versöhnung sich in einem äußern Thun entfaltet (vgl. Not. 3. S. 539.), und daß die Heilsgüter selbst kōsmische, provisoirische sind, die nicht in sich selbst, sondern nur in ihrer geschichtlichen Heilstellung versöhnenden Charakter tragen.

wir einen Fürsprecher bei Gott, und Gott ist treu und gerecht, uns zu vergeben und zu reinigen von aller Untugend (1 Joh. 3, 6. 1, 8. 2, 1. 1, 9.) <sup>1)</sup>. Das Gesetz ist demnach allerdings ein forderndes, Bedingung der צדקה; man wird nur als Thäter des Gesetzes gerecht, aber nur weil Niemand das Heil gläubig annehmen kann, ohne Thäter des Gesetzes zu sein, weil in der Stellung zu ihm sich zeigt, ob die eigene sarkische Natur, ob das Greifbare, Sichtbare den Geist mit seinen Gedanken und Wünschen bewegt, oder die unsichtbare Welt, das von Gott gegebene Heil, welches seinem Wesen nach stets dem größten Theile nach ein ἐπιζόμενον ist, — ob man der Welt mit ihren Gütern und Genüssen mehr glaubt, oder dem unsichtbaren Schöpfer der Welt <sup>2)</sup>. Wo nur diese Bewährung ist, da ist das Zurückbleiben der That keine Trennung von der צדקה, da kann es verfühnt werden. Gerecht also wird der Fromme des alten Bundes aus dem Glauben an das im alten Bunde niedergelegte Heil.

#### IV. Die prophetische Vermittlung.

*Καὶ ἀφήκατε τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, τὴν κρίσιν καὶ τὸν ἔλεον καὶ τὴν πίστιν ταῦτα δὲ ἔδει ποιῆσαι κακεῖνα μὴ ἀφιέναι.* Matth. 23, 23.

Wir haben die mancherlei Schranken der Heilsauffassung im mosaïschen Bunde schon im Vorigen berührt, die Gefahren ihrer Mißdeutung nahe gelegt. Sie bedurfte, um nicht zu einem falschen, schädlichen Begriffe vom Heile zu führen, mit Nothwendigkeit einer tieferen, aus demselben Geiste, der sie gegeben, stammenden Erfassung. Diese giebt uns schon die Geschichte des alten Bundes in der prophetischen Stufe, zu welcher wir hier auch die in den Psalmen und Proverbien beginnende hagiographische Entwicklung mit Recht zählen können. Prophetie liegt im Wesen des alten Bundes, gehört zu den Verpflichtungen des Bundesgottes. Wenn Gott verheißt, in dem Volke Israel zu wohnen, dasselbe zu führen und zu regieren, so kann es Boten von ihm erwarten, die es in schwierigen Lagen

<sup>1)</sup> Die Hauptausdrücke dafür sind לֹר חַשֵּׁב פֶּשַׁע פֶּשַׁע, נִשְׂאָה (Ps. 32.), כָּסַם מַחֲהָ u. (Ps. 51, 3. 4.); vgl. vorzüglich Ps. 103, 8.

<sup>2)</sup> Hier ist wieder eine Schranke des alten Bundes (vgl. Not. 2. S. 540.) daß das Heil in ihm fordernd, nicht als Kraft des neuen Lebens (νόμος, nicht πνεῦμα) auftritt. Dadurch ist die καρδιά des Gesetzes den tiefen Gemüthern nahe genug gebracht, — sich ausgeschlossen zu glauben aus dem Heil, weil sie seinen Forderungen nicht nachkommen.

seines Gottes Willen und Vorsatz wissen lassen, die es in den Dunkelheiten der Wege Gottes Licht sehen lassen, und die Gebote des Herrn in der Kraft des Geistes Gottes auslegen und dem Volke entgegenhalten. So steht die Verheißung, statt des unklaren Suchens nach Zeichen, wie es die gottverlassene Heidentwelt übt, eine feste, sichere Prophetie für Israel zu gründen, mit Recht in der prophetischen Thora mit Nachdruck hervorgehoben (5 Mos. 18, 15 ff.). Die Prophetie beginnt mit dem Bunde, Moses ist des Volkes erster und größter Prophet (5 Mos. 34, 10.), — Gemeingut des Volkes wird sie mit Samuel, welcher dem prophetischen Geiste feste Stätten und Formen gab. Aber die prophetische Periode beginnt erst in der Zeit, wo aus der Gegenwart des Heils in Israel, aus den Gütern des Bundes mit Moses, ein Stück nach dem andern verloren ging, als das Volk innerlich und äußerlich in seiner Gesamtheit unfähig ward, Träger des Geistes zu sein, den der Bund fordert und verleiht, als es deshalb mehr und mehr des Trostes, der Strafe, der Weissagung bedurfte, um nicht ganz des Heiles verlustig zu sein, — also in der Zeit der Trennung von Juda und Ephraim.

Die Prophetie giebt freilich nirgends Anderes und Neues; der Bund Israels durch Moses ist es, auf welchem die ganze theologische Anschauung der Prophetie wurzelt. Er ist des Volkes Heil, Stärke und Licht, an welchem es sein Leben und sein höchstes Gut hat, — das ist der Propheten Ausgangspunkt <sup>1)</sup>. Der Abfall von diesem Bunde, das Hinwenden zu andern Göttern, die nicht Götter des Heiles sind, die Verunehrung Gottes durch Verletzung seiner Rechte, — das ist der Sündenfall Israels, welchen die Prophetie kennt, — denn ihre Lehre von der Sünde erhebt sich nicht, wie die der Genesis, auf dem Boden der Menschheit an sich, sondern auf dem Boden Israels und des ihm wiedergegebenen Standpunktes der Gerechtigkeit <sup>2)</sup>. Auch finden sich fast alle einzelnen Züge, welche die Prophetie entwickelt, schon im Gesetze angedeutet und präformirt; sie werden nur an's Licht gezogen und den Irthümern des Volkes gegenüber geltend gemacht. Aber wie die Geschichte selbst den Bund

<sup>1)</sup> 5 Mos. 8, 14. 17. 9, 4. 5. 32, 6. 9. 33, 8. Jes. 43, 15. 63, 8. 10. Hos. 9, 10. 11, 1. Ezech. 16, 4 ff. 20, 11. 12. Hab. 3, 13. Ps. 1, 19, 8 ff. 16, 5. 11. 73, 25 f. 119, 30 ff.

<sup>2)</sup> Jes. 1, 18. 48, 8. 57, 3. 59, 3—9. Jer. 21, 2 ff. Hof. 1—3. Ezech. 16. 20, 29 ff. u. öft.

Israels mit Moses der Verklärung im neuen Bunde entgegen führt, nach dem ewigen Rathschlusse des Gottes Israels, so ist es auch ganz natürlich, daß der heilige Geist der Offenbarung immer klarer und deutlicher, immer tiefer und inniger die rechten Grundlagen sehen ließ, auf welchen die Vollendung ruhen sollte.

Wir werden, um diesen Fortschritt richtig erkennen zu können, am besten thun, die einzelnen Stücke der Heilslehre des Mosaismus in ihrer Fortentwicklung zu betrachten; sehen wir zunächst auf das Object, woran der Glaube sich hält, das Heil selbst, welches im Bunde gegeben war.

A. Im Bunde durch Moses war dasselbe in den Formen eines Volkes, Staates, Gesetzes dargelegt, an welche sich die Verheißungen des Herrn schlossen, in welche sich der Israelit gläubig hineinstellen mußte, um Object der Liebe Gottes, um צדיק zu werden. Diese Form des Heiles nun hatte sich nach manchen Zögerungen und Hemmnissen in Josua zu verwirklichen begonnen, war nach fast gänzlicher Entwerthung der Heilsgüter in der Richterzeit durch Samuel, den großen נביא und שופט zu einer Realität gekommen, welche den vollendeten Inhalt des Heils in sich schließen zu können schien. Das Gesetz ward zur Wahrheit, die Verheißungen des Bundes, deren wesentliche Grundlagen die Mittheilung Gottes an Israel und dessen Annahme zum Gottesvolke waren, erfüllten sich in dem aufblühenden Prophetenthume, gewannen sichtbare Gestalt in dem Heiligthume, welches durch David seinen Sitz auf Zion, durch Salomo seine feste Wohnstätte in dem Tempel erhielt. Die Grenzen Israels erweiterten sich, die Völker lernten den Gott Israels als Gott der Weisheit (1 Kön. 4, 34.), der Kraft und des Sieges (Ps. 18.) kennen. Die Form des Heils, wie sie im Mosaismus sich niedergelegt, schien die Zukunft des Heils, d. h. die völlige Mittheilung der göttlichen Gnade, die Machterweisung Gottes als des Bundesgottes über alle kosmischen Mächte, in sich schließen zu können (Ps. 2. 45. 110.).

Aber diese Hoffnung war nur kurz. Schon durch Salomo sank die innere Macht des Reiches, während die äußere noch blieb, und von da an, mit der Trennung der Reiche, ward ein Stück nach dem andern von dem schon Erlangten verloren. Die äußere Herrlichkeit, die Unantastbarkeit der Gottesstadt ward zu Schanden (1 Kön. 14, 25. Joel 3, 9 ff.), — die Mittheilung des göttlichen Geistes hörte auf, in einem organischen und normalen Verhältnisse zu der Lebensentwicklung des Volkes zu stehen; sie wird eine drohende, strafende,



scheidet sich von der großen Masse des Volkes streng und richtend aus. Kurz es ward den Gotterleuchteten gewiß, daß diese Gegenwart des Heils nicht so und ohne Unterbrechung könne zur Vollendung hinführen. Darum erweitert sich der Begriff des Heils. Nicht das Israel, das jetzt sich entwickelt, soll Erbe der Verheißung sein; es wird verworfen wie die Generation der Wüste, welche Canaan nicht geschaut. Erst muß ein Gericht vorhergehen, eine Läuterung, eine Erfüllung mit dem Geiste Gottes <sup>1)</sup>, — aus dem Grabe des alten Israel soll der Knecht Gottes erstehen, auf dem der Geist des Herrn ruht <sup>2)</sup>. Erst dann beginnt die Zeit, wo alle Güter des Heils sich vollenden, wo Israel erreicht, was es hofft, wo äußerer und innerer Segen sich die Hand reichen und ergänzen (Jes. 2. Mich. 4. Joel 4, 18., vgl. 3., u. öft.).

So wird das Heil ein wesentlich Zukünftiges, ein Object der Weissagung; darum tritt auch noch bestimmter die Glaubensforderung hervor, während bei dem Geseze der Ausdruck „Gehorchen“ als der nächstliegende mehr gebraucht wird <sup>3)</sup>. — Schon das Deuteronom, das prophetische Gesez, stellt seine Heilsvollendung an das Ende einer Läuterungszeit (29. 30, 6. 32, 5.) <sup>4)</sup>. Die

<sup>1)</sup> Die Idee vom יְהוָה יִרְם ist ursprünglich wohl nicht die des Gerichtes über Israel, sondern des Gerichtes über die Heidenwelt. In Zeiten, wie die Joels waren, wo noch Hoffnung freiwilliger Buße da ist, oder wie die Jes. 40—66., Sach. 1—8., Haggai, liegt die Strafe au dem Volke schon hinter dem Propheten, und es bleibt nur noch das „Rechtfchaffen“ an Israels Feinden. Doch muß auch da eine Erfüllung mit dem Geiste des Herrn vorhergehen (Joel 3.). Bei den andern Propheten aber ist es eine doppelte Vorstellung: Tag des Zorns über Israel, Tag des Zorns über die Heiden (so scheint auch in der Apokalypse das Gericht als doppeltes gefaßt). Die Hauptstellen für den Namen, der häufig auch mit יְהוָה יִרְם abwechselt, sind Joel 1, 15. Obad. 15. Jes. 2, 12. 13, 6. Ezech. 13, 3. 30, 3. Amos 5, 18. Jer. 30, 17. Mat. 4, 5. — Dieser Tag soll sein am Ende der Tage, בְּאַחֲרִית הַיָּמִים ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν τούτων Hebr. 1, 1.) Doch steht dieser Ausdruck auch für die Zeit des Segens, welche nachher kommen soll, Jes. 2. Mich. 4. — Das Andere ist hier nicht zu entwickeln.

<sup>2)</sup> Jes. 40—66. Jer. 25, 11. Hes. 7, 1. 8, 10. 14, 1. Amos 9, 9. Mich. 2, 12. Zeph. 3, 20. Sach. 9, 11.

<sup>3)</sup> Baumgarten = Crusius a. a. O. 430: Die Verheißungen und Drohungen der Propheten nehmen diesen Glauben besonders in Anspruch (Jes. 7, 9. 2 Chron. 20, 20. Hab. 2, 4. Jes. 40, 30 ff.)

<sup>4)</sup> Ganz parallel ist hier das Deuteronom den Propheten der letzten Zeit Juda's nach der Trennung und den exilischen, Jer. 31, 37 ff. Jes. 25, 8. 26, 9.

Prophetie selbst hat mehr und mehr, immer geistiger und geläuterter, immer faßlicher und klarer das Heil als zukünftig sich vollendendes gesehen. Sie hat es geschaut als gegeben in einem Davidssohne, welcher des Volkes Bund realisiren werde <sup>1)</sup>, begründet in einem Kommen Gottes und seines Geistes zu seinem Volke, in Majestät und Gericht <sup>2)</sup>, — als einen neuen geistigen Bund, dessen Satzungen in's Herz geschrieben <sup>3)</sup>. Aus der Gegenwart des Heils im Volke Israel wird im Prophetismus mehr und mehr eine Zukunft des Heils, die allerdings je nach Personen und Zeiten mehr oder weniger mit den Zeitverhältnissen vermischt, aber immer klarer, geistiger, weissagender, persönlicher von den Propheten erschaut wird.

So sehen wir schon in der Auffassung des Heiles selbst eine wesentliche Förderung des Mosaismus durch die prophetische Stufe, — und sehen diese eine Brücke nach dem neuen Bunde zu bauen. Zwar liegt auch dieß schon im Wesen des Mosaismus selbst; er ist ja auf völlige Heilsmitteltheilung gerichtet und darum seinem Wesen nach prophetisch; aber hier wird an der Hand der sich entwickelnden Geschichte auch die Idee weiter entwickelt. Es sind nicht mehr die Güter der Gegenwart des Heils, auf welche der Nachdruck fällt, sondern die ewigen Güter, welche nicht von der Zeit abhängen. So ist schon dem Deuteronom Canaan das Glaubensland (11, 12 ff. 12, 9.), es ist nur מְנוּחָה, nur Land des Heils, wenn Gottes Segen es erfüllt (30, 20., vgl. Jer. 31, 2. Psalm 132, 14. 8.); das eigentliche Heil sind die Wege und Rechte Gottes, sind die Liebe und Erwählung des Herrn (4, 6 ff., vgl. 4, 20. 7, 8. 14, 2. 27, 9. 32, 9. 10.). So geht durch die späteren Bücher als höchstes Gut Israels die Freude an Gott hindurch, die höher ist, als alle Güter <sup>4)</sup>,

---

Jes. 40—57. Ezech. 37. (Es ist das für die Ansicht über seine Entstehung im Zeitalter vor Jeremia, die jetzt mehr und mehr geltend wird, ein sehr wichtiges inneres Zeugniß.)

<sup>1)</sup> 2 Sam. 7. Hos. 3, 4 f. Micha 4. 5. Amos 9, 11. Jes. 9, 6. 11. Sach. 12, 8. 10. 14. — vgl. Ps. 2. 45. 72. 110. 89. in der zweiten Bedeutung, die sie als Lieder Israels erhalten haben.

<sup>2)</sup> Hos. 11, — 11. Jes. 40—66. Ps. 9, 8. 11, 6. 14, 7. 22, 29. 25, 22. 47. 50. 67. 68. 96. 97. 98. 99. 102. 124. 126., — vgl. 18, 7 ff. 68, 1 ff.

<sup>3)</sup> Joel 3. Jer. 31, 31—34. Hos. 2, 9. Ezech. 16, 60. 36, 26. 27.

<sup>4)</sup> Ps. 4, 8. 16, 5. 9, 36. 10, 17. 15, 63. Sprüchw. 4, 18 ff. 6, 23. 13, 9. 14, 16. 8, 19. 1, 17. 122, 2. 3, 12 ff.

die Leben, Licht und Schutz in ihm findet <sup>1)</sup>, — also die Seite des Heils, welche mit Zeit und Raum am wenigsten zu thun hat. Das Heil, welches der Glaube umfaßt, dessen Empfangen in die Zahl der צדיקים einschließt, wird mehr und mehr ein geistiges, ewiges, zukünftiges. Es wird mehr und mehr zu einem Warten auf das Heil Israels, auf die Erlösung des Volkes, auf den Erlöser, den Gott senden werde, an das Kommen Gottes in seiner Majestät, um Israels Noth und Sünde zu tilgen (vorzüglich schön Ps. 126. 130, 8.). Ja in den tieffsten und großartigsten Stellen der Prophetie wird schon das Leiden mit eingeschlossen, durch welches jene Zukunft des Heils errungen werden muß, — das Leiden des Gottesknechtes καὶ αἱ μετὰ ταῦτα δόξαι (Jes. 52. 53. Sach. 12, 10., vgl. Ps. 22. u. dergl. nach seinem zweiten Sinne).

Darum sind die צדיקים der Psalmen und Propheten diejenigen Kinder Israels, welche, statt das gegenwärtig Sichtbare, den Glanz des Heidenthums, die Noth der Bundestreuen, sich zur Richtschnur dienen zu lassen, statt sich den רשעים לצים anzuschließen, dem Heile Israels glauben, welches da kommen soll, — das Israel echter Art, das seines Gottes harrt, und durch diesen Glauben sein Leben, Fühlen und Hoffen regieren läßt.

Der neue Bund und das Heil, welches er bringt, sind ja dann nur Anknüpfung an diese Fortbildung des Begriffs: den Moses und die Propheten verkündigt haben, er ist gekommen, die βασιλεία τῶν οὐρανῶν, das Reich der ewigen, unsichtbaren Güter der Wahrheit und des ewigen Lebens ist da, Gott hat sein Volk heimgesucht.

Es liegt darum auch in der Prophetie, weil sie viel mehr als an die Gegenwart des Heils und seine zeitliche Form sich an die Zukunft des Heils und seinen ewigen Inhalt hält, ein wesentlicher Zug zum Universalismus, ein Bestreben, die Schranken des Volkes zu erweitern, alle Völker aufzunehmen in den Chor derer, die dem Gotte Israels als dem Gotte des Heils danken <sup>2)</sup>. Zwar ist es immer auf dem Boden des Bundes mit Israel, daß das

<sup>1)</sup> Ps. 3, 2 f. 34, 8. 20, 6. 121, 5. Hiob 5, 18 bis Ende. Sprüchw. 10, 9. 29, 1 ff. 2c.

<sup>2)</sup> Die Grundidee dazu liegt schon 2 Mos. 15, 15., vgl. 11. 4 Mos. 14, 21, sowie in den bekannten Segensworten über Abraham (1 Mos. 12. 18. und dergl.) Die Hauptstellen sind: Jes. 2, 19, 23. 23, 18. 25, 6. 7. 56, 6. 66, 21. 60, 11. Jer. 12, 15—17. Micha 4, 1 ff. 7, 16. Sach. 9, 10. Mal. 1, 11. Ps. 22, 29 ff. 72. 2. 67, 4. 87. 92. 100. 102, 23. 148, 11.

Heil vermittelt wird (so auch Jes. 2. Micha 4.); das Heil muß von den Juden kommen (Mal. 1, 2. Habac. 3, 3. Jes. 45, 4 ff. 46, 3.); die dem Heile feindliche Heidenwelt muß vergehen <sup>1)</sup>. Aber der ganze Gesichtskreis wird weiter, idealer, humaner.

Dieses Heil, geistiger und zukünftiger Art also, tritt zuerst in der prophetischen Stufe bestimmter als Gegenstand des Glaubens auf. Darum wird auch schärfer der Gegensatz gegen eigene Würdigkeit betont. Gott hat allein aus Gnaden, nicht weil das Volk dessen werth gewesen wäre, das Heil ihm gegeben (5 Mos. 8, 13. 18. 9, 5.). Das Ziel der Wege Gottes war, den Glauben an das Heil hervorzurufen (5 Mos. 8, 3. 32, 39.); diesen Glauben soll das Volk nimmer lassen (5 Mos. 1, 32. 7, 17. 29, 18. 32, 5. Ps. 50, 15. 2c.); selbst Wunder und Zeichen dürfen ihn nicht erschüttern (5 Mos. 13, 2 ff.).

B. Diese Fortbildung der Gedanken des Bundes in der Prophetie zeigt sich zweitens in der Auffassung von der Bewährung und Bezeugung des Glaubens. Im Mosaismus hat sich das Heil, die Mittheilung des heiligen Gottes an Israel, in einer Reihe von Ordnungen vereinzelt, welche das ganze bürgerliche und religiöse Leben umspannen; — die Idee eines Volkes Gottes hat sich in ihre einzelnen Erscheinungsformen auseinandergelegt. Wer den Glauben an das Heil hat, der muß damit auch Thäter des Gesetzes zu sein streben, sonst ist sein Glaube eine Lüge.

Nun ist natürlich im Mosaismus vorausgesetzt, daß die Gesinnung der That entspreche; es ist das sogar ausdrücklich dargelegt (2 Mos. 22, 31. 23, 9. 5. 3 Mos. 19. 25, 38. 43. 45.), — ja ein großer Theil des Gesetzes ist ohne solche Gesinnung eine Unmöglichkeit (2 Mos. 20, 3. 4. 17. 18.). Vorwiegend aber sind es Regeln des äußern Verhaltens, welche das mosaische Gesetz giebt. Und nach der Natur des fleischlichen Menschen werden stets jene innerlichen Forderungen zurückgetreten sein; es wird die Meinung sich gebildet haben, man könne sich als צדיק, als dem Bunde angehörig, des

<sup>1)</sup> Die Sache selbst ist bekannt (vgl. Obadj. Ps. 137 u. dergl.). Die Feinde Gottes, die so ausgeschlossen werden vom Heile, sind natürlich je nach der geschichtlichen Lage verschieden. Für Jeel ist's Aegypten und die kleinen Nachbarreiche, während das Deuteronom Aegypten und Edom mit einschließt in das Heil (23, 7.), für Jesaja, Sach. 9—11., Micha, Nahum: Assur, — für Habacuc, Jes. 14. 24—26. 40—66. Sach. 12—14., Jerem., Ezechiel: Babel, für Daniel ist es die syrische Weltmacht.



Heils theilhaftig, zeigen, wenn man die äußere That den Formen der תורה anpasse. Diese Gefahr, welche in der Form des Mosaismus unvermeidlich liegt, welche sich überall da findet, wo das Heil als ein in äußeren Formen und Regeln sich entfaltendes gegeben wird, ist ein Hauptgegenstand der Polemik der Propheten und der mehr lehrhaft auftretenden Psalmdichter. Der heuchlerischen Erfüllung des Gesetzes gegenüber heben sie mit Nachdruck hervor, daß nur derjenige sich als צדיק erweise, nur derjenige wahrhaft zu Israel, dem Volke des Heils, gehöre, welcher die aus dem Glauben an das Heil stammende Gesinnung fühle: unbeschränkte Liebe zu Gott als dem Geber des Heils, und חסד ואמת gegen die Brüder, die desselben Heiles theilhaft, derselben Gottesliebe Gegenstände sind. Es ist eine Verinnerlichung der Gesetzesforderung, wodurch dieselbe viel unmittelbarer und unzweifelhafter zum Glaubenszeugnisse wird, weil keine Täuschung darüber möglich bleibt, ob das Herz wirklich im Glauben Gott und dem von ihm gegebenen Heile zugewandt ist. Dieß ist vorzüglich der Charakter des Deuteronom in seinem Verhältnisse zu den übrigen Büchern der Thora <sup>1)</sup>; dieß ist der Hauptinhalt der gewaltigsten Sittenpredigten der Propheten <sup>2)</sup>.

Man würde sehr unrichtig urtheilen, wenn man aus dem Gegensatz gegen Opfer, Fasttage etc., wie er sich z. B. Jes. 1. zeigt, den Schluß ziehen wollte, daß die Propheten eine Treue und einen Gehorsam gegen die Thora in ihrer Gesamtheit nicht für nöthig gehalten hätten <sup>3)</sup>. Kein Israelit kann gläubig sein, keiner also auch gerecht, welcher der Thora ungehorsam ist: das sagen einer ungezähnten, eigenwilligen, antinomistischen Richtung gegenüber die Propheten oft genug <sup>4)</sup>; wird doch auch im Deuteronom das Gesetz, auch das Ceremonialgesetz, im Wesentlichen wiederholt <sup>5)</sup>. Es handelt sich bei jenem Gegensatz, wie auch bei Jesu-Gesetzespredigten, nur

<sup>1)</sup> 5, 29. 6, 5. 25. 10, 12. 16. 11, 13. 15, 7. 17, 20. 19, 4. 14. 15. 20, 5. 10. 24, 13. 16 ff. 30, 6. (33, 19., vgl. Ps. 51. 19.).

<sup>2)</sup> Jes. 1. Ezech. 16, 49. Hos. 4, 1. Amos 2, 7. 4, 1. 5, 4. Micha 6, 8. Deßhalb ist die prophetische Sittlichkeit, wie auch die christliche, in vieler Hinsicht der einfachen Frömmigkeit des vormosaischen Zeitalters wieder ähnlicher.

<sup>3)</sup> Will doch auch Christus, so lange er als Lehrer Israels sich offenbart, ehe er den neuen Bund in seinem Blute gegründet, nicht das kleinste Gesetz auflösen (Matth. 5, 17 ff.).

<sup>4)</sup> 1 Sam. 13, 9. Jes. 8, 19. Ezech. 5, 5. 7, 20. 17, 18. 20, 21. 23. 8. Hos. 4, 13. Mal. 1, 7 ff. u. dergl.

<sup>5)</sup> 5 Mos. 4, 1 f. 6, 25. 12.-14.,

darum, das vor Allem herauszuheben, woraus der Glaube an das Heil deutlich und gewiß wird, jeder heuchlerischen, falschen Gesetzes-thätigkeit den Vorwand zu nehmen. Wo der Gegensatz gegen ein pharisäisches Vertrauen auf die äußere Form des Gesetzes hervorzuhellen ist, da kann es dann geradezu heißen: Barmherzigkeit, Gehorsam will Gott, — nicht Opfer, — Herzensbeschneidung, Zerreißen des Herzens, — nicht äußere Beschneidung; nicht Zerreißen der Kleider ist sein Befehl <sup>1)</sup>).

So bildet die Prophetie diesen Theil der Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben so aus: Nur das ist wahre Gesetzes-erfüllung, was aus der Gesinnung fließt, die Zeugniß des Glaubens an Gott und sein Heil ist. Ohne diesen Inhalt ist alle äußere Form gleichgültig; ja sie wird zum Frevel; denn wenn Jemand, ohne wahrhaft Glied des Bundes zu sein, ohne gläubig mit ganzem Herzen an dem Heile zu hängen, doch äußerlich sich als צדיק darstellen will, so ist das eine Lüge, Heuchelei, — es ist ein Versuch, den Herzenskündiger zu betrügen, eine Beleidigung und Verachtung des Allwissenden, als wäre er ein kurzsichtiger Mensch, dem die Form für den Inhalt gelten kann.

Auch hier ist die Prophetie Ueberleitung zum neuen Bunde. Die Gesetzespredigt Christi (Matth. 5. 6. 7.), die Sittenlehre des Jacobus (1, 22. 25. 3. 4. 5.), ja alle apostolische Sittenlehre, die auf die ἀγάπη hinweist, dieses königliche Gebot auseinanderlegt, — ist nur die höchste Spitze der prophetischen Verinnerlichung des Gesetzes.

Je tiefer und innerlicher die Prophetie das Gesetz auffaßt, je weiter sie davon entfernt ist, in der correcten äußern Form eine Sicherheit des wahren Inhaltes zu sehen, — desto tiefer muß sich ihr auch die Gewißheit einprägen, daß Niemand das Gesetz wirklich erfülle, daß in Keinem die Angemessenheit des Gedankens und Handelns, welche aus dem Glauben folgen sollte, sich wirklich findet, daß sowohl das ganze Volk als jeder Einzelne in ihm der Veröhnung bedürfe. Dieses Gefühl ist am tiefsten und ergreifendsten in den wunderbaren Bußliedern Ps. 32. und 51. ausgesprochen, — es ist sonst Thema jeder Predigt der Propheten, die überall voraussetzen, daß das Volk den Bund verlegt habe, der Gerechtigkeit mangle, die vor Gott gilt <sup>2)</sup>).

<sup>1)</sup> z. B. Joel 2, 13. 5 Mos. 10, 16. Hos. 5. 14, 3. Micha 6, 6—8. Jes. 1, 14. Ps. 35. 40. 50. 51. 69. 2c.

<sup>2)</sup> am stärksten Jes. 1, 13 ff. Jer. 13, 23. 4, 22. Hos. 4, 1. 5. 2c.

Hier gab nun, wie wir sahen, das Gesetz für die, welche den Glauben nicht verloren, — und von Anderen ist natürlich überhaupt nicht die Rede — eine Versöhnungsstätte und Versöhnungsmittel, im Anschluß an welche er durch Gottes חסד wiedererlangen kann, was ihm verloren ging, indem Gott seine Schuld vergiebt, wegtilgt, ihn reinigt. Natürlich ist die Antwort der Prophetie keine neue und andere. Aber sie erweitert auch hier den Begriff wesentlich. Schon darin liegt ein großer Fortschritt, daß eine Versöhnung auch dann für möglich gehalten wird, wenn Unglaube wirklich von dem Heil trennte. Dieser Gedanke, in 2 Mos. 33. 34. allerdings präformirt, beherrscht die Prophetie überall. Es wird vorausgesetzt, daß wirklich Unglaube, Lieblosigkeit, Götzendienst das Volk getrennt hat von seinem Gott <sup>1)</sup>. Aber dennoch, wenn es nur umkehrt, wenn es nur in Reue und Buße den Herrn sucht, will er sich finden lassen <sup>2)</sup>. Zwar ist dabei vom Volke, nicht vom Einzelnen die Rede, — aber an dieß richtet sich ja überhaupt die Prophetenrede, — und es liegt doch darin der Gedanke, daß, so lange der Unglaube noch eine Stätte überläßt, wo Umkehr beginnen kann, die Gnade Gottes ihr Ende nicht erreicht hat.

Aber auch die Anschauung von der Art und Weise der Versöhnung vergeistigt sich. Ursache der Sündenvergebung, Ursache, daß Gott das Volk und den Einzelnen als צדיק gelten lassen will, obwohl sie es an sich nicht sein würden, — ist natürlich einzig und allein Gottes Gnade, mit welcher er Israel, sein auserwähltes Kind, stets umschließt, so daß sein Herz überwallt vor Liebe zu ihm <sup>3)</sup>. Er hat ja aus freier Gnade sich zum Heilande seines Volkes gemacht; seine Gnade hat ja allein die Heilsordnung dem Menschen verliehen, ihm die Sühnmittel gegeben, welche es natürlich nur deshalb sind, weil er sie annehmen will, weil er sie geordnet im Rathschlusse seiner Liebe. So kann also nur der Versöhnung durch diese Heilmittel erlangen, welcher sich dieser Gnade Gottes, diesem versöhnenden Heile als solchem hingiebt, gläubig an Gottes Gnade, bußfertig in Beziehung auf sein eignes Thun, und diese Bußfertigkeit im Bekenntnisse ausdrückend (Ps. 32.); nur dann können die Heilmittel sein,

<sup>1)</sup> Vgl. Hos. 1—3. Jes. 1, 3. Jer. 25, 4. 5. 6. 7. Amos 2, 4 ff. Micha 3.

<sup>2)</sup> Hos. 1, 7 ff. 3, 2 ff. Jes. 1, 18 ff. Jer. 26. Zena. Micha 4.

<sup>3)</sup> 5 Mos. 9, 5. 29. 30. Jer. 3, 1. 12. 22. 4, 1. 14. 18, 8. 22, 3 j. 26, 13. Micha 7, 18. 19. Ezech. 18, 32. Hos. 12, 6. 7. 14, 2. Sach. 5. Amos 5, 4. Zena. Ps. 65, 3. 25, 11. 103, 8. 145, 8.

was sie sollen. Anders aber denkt der weltlich gesinnte Theil des Volkes. Ihm ist die Gabe selbst, die er Gott bringt, eine Genugthuung an sich, ein Gott erwiesener Dienst. Statt Buße und Glauben, statt Bethätigung derselben in Liebe und Treue bringt er Gott Schaafe und Stiere <sup>1)</sup>. Die abergläubische Masse der Glieder des alten Bundes hat stets in dem äußern Werke des Opfers das Versöhnende gesehen — (wozu allerdings eine gewisse Verrechnung in der Form der alttestamentlichen Versöhnung lag) — wie die abergläubische Masse der Glieder des neuen Bundes in den Sacramenten als opere operato, in dem Heilstode Christi, ohne daß er innerlich angeeignet ist, in dem „guten Werke“ der Buße (freilich mit viel weniger Vorwand der Entschuldigung) das Versöhnende gesehen hat und sieht. — Da muß denn natürlich die Prophetie vor Allem mit Nachdruck darauf hinweisen, daß in jedem Werke keine Heiligung und Versöhnung an sich liegt, daß Gott solche Opfer haßt und verwirft, und allein von dem Menschen Buße und Glauben will <sup>2)</sup>, — der sich dann zeige in neuem Leben, in Dank und Verehrung gegen Gott, in Gerechtigkeit und Milde gegen den Nächsten <sup>3)</sup>.

So muß auch hier die Prophetie eine Brücke bilden zum christlichen Versöhnungsbegriffe. Nicht wegen der menschlichen That, der menschlichen Aufopferung verzeiht Gott die Sünde, sondern allein wegen seiner Gnade, die sich im Bunde entfaltet, wie sie Ursache des Bundes ist. Der Mensch hat nur zu empfangen, hat sich mit dem Wunsche nach Gnade, d. h. mit Buße und Bekenntniß, dem Heile zu nahen, im Glauben des Heils sich zu getrösten, das auf Gott und seine unzerstörbare Verheißung, nicht auf die *ἐργα τοῦ νόμου* gebaut ist. Dieser Glaube manifestirt sich dann in dem Gefühle eines sündenleeren Herzens, welches jauchzt und selig ist, zeigt sich in der neuen Richtung des Lebens, welches, Gott und seinem Gesetze treu zugewandt, den Stempel eines Lebens im Heile trägt <sup>4)</sup>.

Aber noch mehr. Die Versöhnungsmittel des alten Bundes

<sup>1)</sup> Jes. 1, 10—18. 58, 2. Hos. 5, 6. 6, 6. 14, 2 ff. Mich. 6, 6. Jer. 7, 4.

<sup>2)</sup> Jes. 1, 13. 14. 7, 9. Hos. 5, 6. 15. 6, 3. 12, 7. Mal. 3, 4 ff. Jer. 17, 5. Joel 2, 13. Ps. 40, 7 ff. 50, 8. 15. 51, 18. u. öfter.

<sup>3)</sup> Jes. 1, 16 ff. Ps. 22, 26 ff. 40, 7 ff. 50, 14 ff. 69, 32. 2c.

<sup>4)</sup> Vgl. in Ps. 32. 51.; außerdem 40, 4 ff. Die Forderung der Trauer um die Sünde Ezech. 9, 4. Joel 2, 12 f., — die Erwähnung des neuen Geistes Ezech. 18, 31. Ps. 51, 12 ff.



tragen an sich den Charakter des Provisorischen. Sie sind ja irdische, kosmische, — nur durch Gottes Gnadenwillen geweiht, um Darstellungsformen des Ewigen zu sein (Jes. 43, 25. Hebr. 7, 11. 16. 27. 8, 5); nicht an sich tragen sie versöhnenden Charakter, reichen nicht hinein in das Wesen Gottes, das Heiligthum seiner Liebe und Heiligkeit. Darum können diese Formen fallen und einem ewigen Wesen Platz machen. Die Prophetie sieht die Zeit, wo die Heilstätten des alten Bundes unnöthig sein werden (Jer. 3, 16 f. 31, 33.), — wo Alles, was sie irdisch-kosmisch ausdrückten, geistig sein wird (Joel 3. Jes. 54, 13. Jer. 24, 7. 31, 33.). Freilich ist auch da noch immer an die alten Formen angelehnt (Ezech. 40 ff.). Aber die Opfer werden zu geistigen Opfern (Ps. 22, 25 ff. 40, 7. 50, 14. 17. 51, 19. 69, 32.), der Tempel zu einer Gegenwart Gottes selbst (Jer. 3, 16 f. Jes. 60, 20 ff., vgl. Offenb. Joh. 21, 22.), — das Gesetz zur Geisteskindschaft (Joel 3. Jer. 31, 33. Joh. 6, 45.). Eine solche Vorstellung von einer Versöhnung Gottes auch ohne die Formen des Heils im Mosaismus kann natürlich nur eine prophetische sein. Wenn sie sich als gegenwärtige aufstellen wollte, so würde sie eine unethische Verkennung des Zornes Gottes sein, der auf der Sünde lastet, so würde sie ein Ungehörigam gegen die von Gott geordneten Wege des Heils werden. Aber die Weissagung erfasst im Geiste Gottes die Zeit, wo eine wahrhafte, in Gottes Wesen selbst begründete Versöhnung gegeben ist, welche dann natürlich nicht mehr der cosmischen Formen bedarf, weil sie eine ewige, geistige, unzerstörbare Form sich selbst geschaffen (Hebr. 7. 8. 9. 10.).

So stellt sich die Lehre von der Gerechtigkeit des Menschen im Prophetismus folgendermaßen: Gerecht wird der Mensch kraft der Gnade Gottes, die ihn in ein Heilsverhältniß zu sich, den Bund, gesetzt hat. Dieses Heil im Glauben erfassend hat er die richtige Stellung zu Gott. Israel ist Gottes eingeborner Sohn, den er sich erkaufte, den er geliebt hat, ohne eigenes Verdienst desselben. Nichts fordert er von ihm, als daß er das dargebotene Heil hinnehmend nicht von ihm weiche<sup>1)</sup>. Dieses Heil ist ein geschichtlich gegebenes, ein schon gegenwärtiges, aber ein solches, das wesentlich einer Vollendung in der Zukunft harret, das Gott in einer Zeit des

<sup>1)</sup> 2 Mos. 4, 22. 5 Mos. 1, 31. 8, 5. 32, 18. Jos. 11, 1., vgl. Jes. 1, 14 ff. Jer. 7, 22. 3, 19. 31, 9. Jes. 63, 16. Vgl. Umbreit a. a. O. 194. 288.

Heils verkünden und erfüllen wird. Wer sich diesem Heile hingiebt, ihm vertraut, seine Sehnsucht und Hoffnung auf es richtet, — wer es im Glauben als das höchste Gut, als Triebfeder seines Handelns betrachtet, — der ist gerecht. — Diese gerecht machende Richtung des Gemüthes, dieser Glaube, zeigt sich, indem das Heil als Norm des sittlichen Handelns hervortritt; wenn sie sich so nicht bewährt, ist sie nicht eine wahrhafte gewesen, kann also auch nicht die צדקה geben. Dieses sittliche Handeln hat sich zu zeigen als der Norm des von Gott gegebenen Gesetzes sich anpassend; aber nur dann zeigt es sich so, wenn es aus der rechten, dem Glauben angemessenen Gesinnung hervorgeht, — wenn es nicht ein leeres Formenthun, sondern ein Beweisen der Liebe zu Gott und dem Nächsten ist, ein Leben in Treue, Billigkeit, Humanität.

Diese Bewährung des Glaubens wird wegen der sarkischen Schwäche stets eine unvollkommene bleiben, und ist bei dem Volke wie bei den Einzelnen stets eine solche geblieben. Aber überall, selbst wo Frevel Gott beleidigt hatte, läßt sich Vergebung finden, so lange die Anknüpfung an den Glauben noch möglich ist. Israel hat dann mit büßendem und bekennendem Munde sich zu dem gnädigen Gott zu wenden, hat in aufrichtigem Umkehren zu seinem Gott und Vereuen seiner Schuld um Gottes Gnade zu bitten. Er will, wenn man sich gläubig an das Heil wendet, die Sünde nicht ansehen, sie abwaschen, austilgen aus dem Buche der Schuld. Buße und Glaube erhalten kraft der göttlichen Heilsordnung, kraft der im Bunde niedergelegten Gnaden und Versöhnungsschätze die Vergebung der Sünden. Diese Gnaden- und Versöhnungsschätze des alten Bundes selbst aber deuten in ihrer kosmischen, vergänglichen Form darauf hin, daß aus ihrer zeitlichen Form eine ewige, geistige Form, ein Bund des Geistes, hervorgehen soll.

So ist die Prophetie in fast allen Stücken der Uebergang aus dem alten Bunde in den neuen, verläßt fast überall die zeitweilige Beschränkung, in welcher das Heil sich im Mosaismus dargestellt, und deutet die Wege an, auf welchen es sich zur Vollendung entfalten kann. Aber sie bleibt doch ihrem Wesen nach selbst beschränkt und unvollkommen, über sich hinausweisend, — ist doch ihr Leben ein Leben in der Hoffnung. Denn 1) bleibt das Heil wesentlich ein zukünftiges, draußen stehendes, besitzt also noch nicht die Kraft, wirklich eine Lebens- und Heilsgestalt in den Gläubigen hervorzurufen. Und auch in der Zukunft steht es noch viel mehr als ein Heil,

welches sich in äußern Dingen und Verhältnissen offenbart; nur an wenigen Höhepunkten erhebt es sich zu einem lebendigen, persönlichen, welches auch persönliches Heilsleben mitzutheilen im Stande sein kann.

2) fällt Glauben und Thun immer noch zu sehr auseinander, weil der Bund noch nicht der Bund des Geistes ist, sondern noch ein Bund äußerer Formen, steht das Handeln noch neben dem Glauben. Zwar ist dem Prophetismus klar, daß der Gläubige auch an sich Thäter des Gesetzes sein muß, daß das Gesetz nur aus dem Geiste heraus, den der Glaube giebt, wahrhaft erfüllt wird, — aber das Gesetz hat noch viel zu sehr den Charakter des Einzelnen, so zu sagen Zufälligen, als daß es immer als nothwendige Consequenz des Glaubens empfunden würde. Nicht im Principe, aber in den Consequenzen bleibt ein Dualismus zwischen Glauben und Erfüllung der Formen des Gesetzes. Es ist die höhere Einheit nöthig, die Einheit des Geistes, in welcher das Gesetz als geistig erfaßtes und erfülltes nicht mehr neben dem Glauben, sondern nur in ihm gedacht werden kann. — Weil ferner der Glaube noch nicht das lebendige Heil erfaßt, fehlt ihm auch jene Kraft, die nöthig ist, um sich stets zur Erfüllung des Gesetzes getrieben zu fühlen. Das Gesetz ist pneumatisch, der Mensch bleibt sarkisch (Röm. 7, 14.), — es bleibt ein ἀδύνατον τοῦ νόμου (Röm. 8, 3.), es bleibt eine Unseligkeit, die das Heil, weil es sich als νόμος darlegt, nicht bezwingen kann, — es bleibt eine κατάρα, eine innere Unfreiheit, die mehr und mehr auch den Glauben vernichten muß.

3) Auch die Formen der Versöhnung sind zwar als kosmische und vorübergehende erkannt, bleiben aber doch zunächst noch in dieser kosmischen Form. So entsteht ein Gefühl des Mangels; der Mensch fühlt, daß diese Formen nicht wirklich das Gefühl einer Versöhnung und Einigung hervorrufen können (Hebr. 7, 11. 10, 4. 9, 1 ff. 9.), und hat doch noch nicht die vollendete Versöhnungsstätte, kurz es ist der Boden der Thora im Geiste verlassen, aber es ist der neue höhere Standpunkt noch ein unerreichter, zukünftiger.

So ist die Prophetie wohl überleitend auf den neuen Bund, steht aber selbst noch wesentlich im alten. Es gilt auch hier das Wort Christi, daß der Kleinste im Himmelreiche größer ist, als der Größte im alten Bunde und den Propheten. Die Prophetie ist gleichsam das Schattenbild des neuen Bundes, wie es sich aus den Zügen des alten Bundes mehr und mehr heraushebt. Im neuen

Bunde aber ist die Hoffnung Erfüllung, die Versöhnung Wahrheit, das Gesetz Geist geworden.

## V. Die Glaubensgerechtigkeit im neuen Bunde.

Was die Prophetie gehofft hatte, geschah. Das Heil, welches geschichtlich sich anlehnend an die mosaische Heilsordnung, aus dem alten Bunde geboren, dennoch als ein zukünftiges, ideales der Prophetie vorgeschweht, ward wirklich <sup>1)</sup>. Die βασιλεία τῶν οὐρανῶν ward gegründet, welche alle Heilsgüter der Theocratie vergeistigt und vollendet bot <sup>2)</sup>. Die Kinder des Volkes wurden eingeladen, Theil daran zu nehmen <sup>3)</sup>. Der Davidssohn, in welchem die Heilsgnaden Israels sich vollenden sollten, ward geboren <sup>4)</sup>, Gott kam zu seinem Volke <sup>5)</sup>. Und was schon die Weissagungen der Propheten erschaut, — in das Gottesreich, obwohl es zunächst an die Kinder Israels sich wandte <sup>6)</sup>, wurde die Fülle der Heiden eingeladen, der Davidssohn war auch Menschensohn (Matth. 22, 8 ff.).

Mit seinem Blute, als dem דם הַבְּרִית <sup>7)</sup>, versiegelte er einen neuen Bund die *καινή διαθήκη* <sup>8)</sup>, geschlossen zwischen Gott und allen Menschen <sup>9)</sup>. Dieß ist ein Bund, in welchem eine neue, völlige, endgültige Gestalt des Heiles sich darbot. Er bot ja nicht bloß Offenbarungen des Göttlichen in zeitlich=kosmischen Formen, er bot eine Offenbarung des Göttlichen selbst, des λόγος (Joh. 1, 1 ff. 14, 6. 17, 3. 1 Joh. 1, 1.) — oder, wie es die Kirche ausdrückt, des Sohnes Gottes — im Menschen, in der Bestimmtheit einer wahrhaft menschlichen Entwicklung, an welcher Alle Antheil haben, soviel vom Weibe geboren Menschenkinder auf dieser

<sup>1)</sup> Röm. 3, 2. 21, 9, 4. 5. 11, 18. Eph. 2, 20.

<sup>2)</sup> Ueber diesen Begriff bei Christus vgl. Schmid a. a. O. S. 266 ff.

<sup>3)</sup> Matth. 3, 2. 4, 17. 23. 10, 7. 12, 28. 18, 23. 20, 1 f. 22, 2 ff. Col. 1, 13. 2 Thess. 1, 5. Es ist ein *καλεῖν ἐν χάριτι Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Gal. 1, 6. 1 Cor. 1, 9. Hebr. 3, 1. 1 Petr. 1, 5. 2, 9.; vgl. Niehm a. a. O. 823. Schmid a. a. O. 251. Darum *εὐαγγέλιον*, Röm. 1, 16.

<sup>4)</sup> Matth. 12, 23. 16, 16. 21, 9. Joh. 1, 34. 50. 7, 42. 12, 15. Röm. 1, 3.

<sup>5)</sup> Joh. 1, 14. 1 Tim. 3, 16 (?). Darum ist's eine neue *ἀπολύτρωσις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, 1 Cor. 1, 30. Col. 1, 13. Röm. 3, 24.

<sup>6)</sup> Matth. 10, 6. 15, 24. Joh. 4, 22. 12, 23.

<sup>7)</sup> 2 Mos. 24, 8. Zach. 9, 11., vgl. 1 Tim. 2, 5. 1 Cor. 11, 25. Hebr. 9, 20. Matth. 26, 28.

<sup>8)</sup> Hebr. 9, 15. 12, 24. Gal. 4, 24.

<sup>9)</sup> Röm. 3, 9, 24. Eph. 2, 15. 3, 6.



Erde sind <sup>1)</sup>). Dieser Bund ist auf *πνεῦμα καὶ ἀλήθεια* hin gegründet (Joh 4, 23.), — er bietet nicht mehr provisorische, irdische, kosmische Heilsgüter, sondern das völlige Heil, — das Licht und Leben der Welt <sup>2)</sup>, die Speise des ewigen Lebens <sup>3)</sup>, die Wahrheit und den Frieden und die Freiheit <sup>4)</sup>, die Erlösung von den Sünden, die Annahme zu wahrhaften Gotteskindern <sup>5)</sup>, die selige Gewißheit der Vaterliebe Gottes <sup>6)</sup>. Es war hier wie im alten Testamente die Gnade Gottes, die ohne Verdienst der Menschen ihnen das Heil bot <sup>7)</sup> (hier *ζωὴ ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* [2 Tim. 1, 2.]). Aber es war nicht mehr die langmüthige Gnade Gottes, die eine Zeitlang mit dem Gerichte verzicht (1 Petr. 3, 20. Röm. 3, 26.), — nicht jene vorbereitende Gnade, die auf das Ende der Wege Gottes hinweist (Matth. 11, 13. Hebr. 1, 1.), — es war jetzt die erlösende und vollendende Gnade <sup>8)</sup>, die dem Menschen die *περιποίησις σωτηρίας* (1 Theff. 5, 9.) bietet, die ihm in dem Gottes- und Menschensohne ein Heil verliehen, welches ewig, genügend, völlig ist.

Der Bund wird geschlossen über dem Tode des Mittlers. So entsteht die erste Reihe von biblischen Bildern, welche sich um diesen als das eigentliche Centrum des Heilswerks sammeln.

1) Der Tod Christi ist der Tod, welcher geschehen mußte, um den Bund zu ermöglichen (Röm. 5, 9. Eph. 1, 7. 2, 13.). Wie es ein Tod sein muß, der einen Bund besiegelt, so mußte Christus sterben, damit dieser Bund Gültigkeit erhielte; sein Blut ist das *αἷμα διαθήκης*. Nicht eher gilt der Bund der Menschheit mit Gott, bis die Menschheit in Christo Tod und Teufel siegreich bestanden (Hebr. 2, 14.), bis sie ihre Verbindung mit Gott durch die Schrecken des Todes bewährt hat, bis es in der Menschheit ein heiliges Opferblut gab, durch dessen Bessprengung die Theilnehmer des Bundes geheiligt werden. — Damit ist auch verwandt der Begriff des Loskaufens durch den Tod Jesu aus der *ματαιότης* und des Teufels Reiche (1 Petr. 1, 18. Hebr. 2, 14 ff.), aus dem Fluch des Gesetzes u.

<sup>1)</sup> Joh. 10, 16. Röm. 1, 16. 3, 23. Col. 3, 11.

<sup>2)</sup> Joh. 1, 4. 8, 12. 6, 57. 1 Joh. 1, 2. Col. 1, 25 ff. 2, 9.

<sup>3)</sup> Joh. 4, 14. 6, 27., vgl. das ganze Capitel.

<sup>4)</sup> Röm. 5, 1. Gal. 5, 1. 2 Cor. 3, 17. Eph. 2, 14.

<sup>5)</sup> Joh. 1, 12. 1 Joh. 3, 1. 2. Röm. 8, 15. Eph. 1, 5. Gal. 3, 26. 4, 6.

<sup>6)</sup> 1 Joh. 1, 3. 4. 3, 21. 4, 17 ff. 5, 14. Eph. 2, 18. Röm. 8, 15.

<sup>7)</sup> Joh. 15, 16. 2 Cor. 5, 18. 19. Eph. 1, 4 f. 2, 5. 8. 2 Tim. 1, 9. u. öft.

<sup>8)</sup> Joh. 3, 17. 19. 1 Petr. 1, 11. 20. Eph. 1, 11. 3, 11. Col. 1, 26. 2, 2.

Denn eine λύτρωσις, ein Erkaufen (vgl. das כָּנִיתָ וְיָרִיתָ), muß vorhergehen, damit der Bund möglich sei; ein Bund setzt voraus, daß er sich an Freie wendet; nur diese können sich verpflichten, — nicht Solche, die schon einem andern Herrn angehören, wie Gott die alte Gemeinde durch Moses aus der ägyptischen Knechtschaft erlöste. Symbol dieses Verhältnisses ist die Taufe, welche eine Taufe in den Tod Christi ist und die Güter seines Todes in dieser Rücksicht in sich trägt.

2) Der Tod Christi ist ἑρμηνεία, παράδειγμα, an welchem man sieht, welche Strafe des Bundbrüchigen harret (Röm. 3, 25., vgl. Jer. 34, 18. 20.). Wenn das am grünen Holze geschieht, was soll am dürren werden? — die strafende Gerechtigkeit Gottes zeigt sich in Christi Kreuze in ihrer furchtbaren Majestät.

Schon darin liegt nun, was Christi Tod für ihn und was er für uns gewesen, und daran schließt sich eine zweite Reihe testamentlicher Ausdrücke über Jesu Tod.

1) Es ist ein Tod ὑπὲρ, περὶ ἡμῶν <sup>1)</sup>. Darin liegt nicht an sich der Begriff der Stellvertretung (vgl. Joh. 13, 37.), sondern nur, daß der Tod eine That war, die uns zu Gute geschehen ist, um uns zu retten und zu befreien, um sein Werk zu vollenden, dessen Ziel unsere Seligkeit war. Aber wenn man den andern biblischen Begriff hinzunimmt, daß der Tod, daß die Hingabe an den Feind der Menschheit Schicksal der Menschheit war, wenn sie nicht erlöst ward (Hebr. 2, 14 ff., vgl. Matth. 27, 46.), so entwickelt sich auch der Begriff der Stellvertretung. Statt daß wir den Tod leiden mußten, hat er ihn gelitten, der ihn nicht schuldig war (Joh. 1, 29. 1 Petr. 2, 22. 24. 3, 18.), — statt daß wir eine κατάρσις wurden, ist er es für uns geworden (Gal. 3, 13. 2 Cor. 5, 21.).

2) Von Jesu Seite war sein Tod ein Tod der πίστις (Joh. 12, 24. Matth. 26, 39. 53. 54. Hebr. 12, 2.) und der ἀγάπη (Röm. 5, 6 f. 1 Tim. 2, 6.). Als solcher ist er vorbildlich. Auch wir sollen unser Leben lassen im Glauben an Gott (1 Joh. 4, 10. 16. Phil. 2, 8. 17. Hebr. 12, 2.) und in Liebe zu den Brüdern (1 Joh. 3, 16. 23. 4, 7. 11.).

Ist der Bund geschlossen über Jesu Tod, so ist er besiegelt durch die ἀνάστασις Jesu; denn indem Gott den Herrn Jesum aus dem Tode emporhob, bezeugte er, daß er die in ihm versöhnte

<sup>1)</sup> z. B. Matth. 26, 28. Luc. 22, 20. Marc. 14, 24. Joh. 6, 51. 10, 15. 11, 51. 52. 15, 13. Eph. 5, 2. 1 Cor. 15, 3. 2 Cor. 5, 14.

Menschheit zu sich heraufziehen wolle, — ihre Schwachheit verklären, ihrem Tode seine Macht und seinen Stachel nehmen. Auf dieses Siegel des Bundes legt besonders Paulus Gewicht, der überhaupt wo möglich gern auf das Zukünftige, das wir errungen, hinweist, — fast mehr als auf das Vergangene, das für uns gesühnt ist <sup>1)</sup>).

Auch das Heil, welches Gottes Gnade im neuen Bunde gegeben, obwohl es an sich und seinem Wesen nach ein vollendetes, ewiges, völliges ist, bleibt dennoch ein zukünftiges, wie das Heil, welches der alte Bund seinen Gliedern geboten. Der Anfänger und Vollender unseres Glaubens ist in die Herrlichkeit, in das Allerheiligste gegangen, — wir aber sind zurückgeblieben in der *σάρις*; *κόσμος* und *διάβολος* kämpfen gegen die Herrlichkeit, die sich in uns offenbaren soll; der innern Gestaltung der neuen Menschheit entspricht noch nicht die äußere Gestaltung von Leib und Welt. Es muß eine *παρουσία* kommen, wo, was innerlich ist, auch äußerlich wird, wo, was nicht aus Gott ist, ausgeschieden wird aus dem Kreise des Lebens. Die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* muß ihren irdischen Schleier abwerfen (2 Thess. 1, 10.), daß sie in der Lichtgestalt des neuen Jerusalem leuchte (Offenb. Joh. 21. Jes. 60.). So lange bleibt das Heil zukünftig. Zwar ist der Geist uns ein Pfand der zukünftigen Güter (2 Cor. 1, 22. 5, 5. Eph. 1, 14. 4, 30.), zwar schmecken wir die Kräfte der zukünftigen Welt in diesem Geiste (Hebr. 6, 5.), — das Heil ist dem Geiste und vor Gott ein gegenwärtiges, wir sind wohl selig, — doch auf Hoffnung (Röm. 8, 23 ff.), wir leben schon in Gott und seiner Liebe (Joh. 17, 23. Phil. 3, 20. Hebr. 6, 4 ff.) Aber es muß eine *ἀποκάλυψις* eintreten; noch ist's eine *κληρονομία*, eine *κατάπαυσις* von Gott bereitet, ein Ehrenkranz, am Ende der Laufbahn aufbehalten <sup>2)</sup>. Darum wird auch so oft darauf hingewiesen, daß die gegenwärtige Gestalt der Glieder des Bundes eine Gestalt der *θλῆψις*, der Leiden, des Todes Christi sei, darum so lebhaft darauf hingewiesen, daß die Auferstehung Christi uns das Pfand und die Gewißheit sei, gleichen Heils theilhaft zu werden nach den Leiden der Zeit (3. B. Röm. 6, 5.).

<sup>1)</sup> Röm. 1, 4. 4, 24. 6, 9. 7, 4. 8, 11. 34. 10, 9. 1 Cor. 6, 14. 15, 4 ff. 14. 17. 20. 2 Cor. 4, 10. 14. Eph. 1, 20. Phil. 3, 10. Col. 1, 18. 2, 12. 2 Tim. 2, 8., vgl. Hebr. 1, 4 ff. 7, 8. 1 Petr. 1, 3. 21.

<sup>2)</sup> Matth. 16, 28. 19, 28. Joh. 6, 40. Röm. 5, 2. 6, 22. 8, 18 ff. 24. 1 Cor. 1, 7. 13, 10. 12. 15, 24—29. 42 f. 54 ff. Eph. 1, 10. 18. Phil. 1, 6. 10. 3, 12. 21. 1 Thess. 1, 10. 2, 19. 3, 13. 5, 23. Hebr. 4, 2 ff. 1, 14. 6, 19. 13, 14. Jac. 5, 8. 1 Petr. 1, 4. 4, 13. 1 Joh. 3, 2. Vgl. Schmid a. a. D. 269.

Eintritt in diesen Bund, in die *βασίλεια τῶν οὐρανῶν*, die Vollendung des Heils, in die Gemeinschaft, wo wir durch Christum *ἄγιοι καὶ ἁμῶμοι* (Eph. 1, 4.), wo wir vor Gott gerecht sind, — kann nur der Glaube geben. Gegen die Meinung, schon die fleischliche Geburt von Abraham könne dazu berechtigen, diese mache an sich schon würdig, das Heil zu empfangen, hat Christus nicht weniger als Paulus geeifert <sup>1)</sup>, — hat stets Glauben als Bedingung der Aufnahme verlangt <sup>2)</sup>. Es sind ja Gnadengüter jener Welt, Schätze, welche nicht aus der *σάρξ* stammen, die es zu ererben gilt; wie könnte sarkistische Verschiedenheit einen Unterschied machen für den Empfang derselben, — wie könnte etwas Anderes als der Glaube, der Mund, den der Geist dem Pneumatischen öffnet, sie aufnehmen und erlangen?

Aber der Glaube ist nicht bloß nöthig, nicht bloß *οὐ χωρὶς πίστεως* erlangt man das Heil, — er ist das einzige Nöthige. Nicht etwa bedarf es noch außer dem Glauben eines Hineintretens in den alten Bund, eines Zusammenschließens mit den Formen des Heils im Mosaismus. Der Glaube macht auch die tauglich, welche Nichts von den sarkistischen Vorzügen des Mosaismus mitgenießen, — das hat der Herr selbst gesagt (z. B. Matth. 21, 31.), — das haben seine Apostel erfahren (Apg. 11, 14 ff.), das hat Paulus auf's Nachdrücklichste als einen Fundamentalsatz des Heiles in Christo vertheidigt (Gal. 2, 15. 5, 3. Röm. 3, 29.). Es würde ja sonst die Gnade in Christo aufhören, Gnade zu sein, sie würde ja damit abhängig von der Natur und Beschaffenheit des Menschen; es würde ja damit der Glaube an Gottes Gnade in Christo seine ganze Bedeutung verlieren; denn wenn er dieselbe mit sarkistischen Eigenschaften theilen müßte, wäre er ganz unnütz (Gal. 21, 2. Röm. 9, 32. 11, 6.); das ist ja gerade die Schuld, welche das Israel des Fleisches hindert, in das Himmelreich zu kommen, daß es *ἐξ ἔργων* die Seligkeit erringen will, sich gegen die freie Gnade verhärtend (Röm. 9, 32.).

Ist es also hier wie im alten Bunde der Glaube an das Heil, welcher gerecht macht, — so bekommt doch der Glaube eine wesentlich andere, concretere Gestalt. Das Heil giebt sich ja im neuen Bunde nicht mehr in den Formen einer äußeren Anstalt, nicht mehr als

<sup>1)</sup> Matth. 3, 9. 12, 39. 15, 8. 23, 13. Joh. 8, 33 ff., vgl. Jes. 63, 16. — Röm. 9, 6 f. Gal. 3, 7.

<sup>2)</sup> Matth. 8, 2. 10. 26. 9, 2. 22. 28. 10, 32—37. 13, 44 ff. 17, 21. 21, 31. Luc. 8, 50. Joh. 6. 8, 45 ff. 14, 1, vgl. Röm. 3, 22. 29 ff.



Verheißung von Ereignissen, — sondern es ist persönlich geworden in Christo. So wird der rechtfertigende Glaube zum Glauben an Jesum Christum <sup>1)</sup>. Ihn sich hinzugeben, von ihm Alles zu hoffen, ihn zur Triebfeder des Denkens, Fühlens und Wollens zu machen, so daß nicht mehr die eigene sarkische Erscheinung, sondern Christus, im Glauben erfaßt, das eigentliche Leben des Gläubigen wird (Gal. 2, 20.), — das ist das Wesen des christlichen Glaubens. Johannes hat denselben in seinem Briefe weniger erwähnt, obwohl er durch das Evangelium sich als eins der häufigsten Worte hindurchzieht, — aber er hat seinen Sinn am innigsten, unmittelbarsten, so zu sagen am meisten mystisch, aufgefaßt. Paulus hat ihn am schärfsten dialektisch in seiner Gliederung und Entfaltung, in der logischen Begründung des Begriffs entwickelt. Bedingung der Gerechtigkeit vor Gott, Bedingung, unter welcher allein wir am Gottesreiche theilnehmen und so *ἄγιοι, δίκαιοι* sein können, ist der Glaube an Jesum Christum, an das Heil und die Versöhnung, welche Gott in ihm der Welt geschenkt, vorzüglich an seinen Tod und seine Auferstehung, in welchen sich die Versöhnung und Erlösung der Welt vollzogen und manifestirt hat. In diesem Glauben, der natürlich ein lebendiger, eine Hinwendung des ganzen Lebens bedingender, — ein sittlicher, auf der *μετάνοια* erbauter, — sein muß, sind wir vor Gott *δίκαιοι* <sup>2)</sup>. Nicht als ob wir an uns selbst *δίκαιοι* wären, dem Wesen Gottes gemäß, sündensfrei, heilig, — an uns selbst müßte das Gericht uns treffen (Röm. 2, 2. 2 Cor. 3, 5. Phil. 3, 9.); — aber indem wir im Glauben das Heil erfassen, welches in Christo uns gegeben, indem wir eintreten in den neuen Bund der Versöhnung und Erlösung, empfangen wir trotz unserer eigenen

<sup>1)</sup> So ist nach Johannes der Begriff, welcher dem rechtfertigenden Glauben direct entgegengesetzt ist, der des Widerchristi, welcher leugnet, daß Jesus der Christ sei (1 Joh. 2, 22. 23. 4, 2. 15. 5, 1. 5. 10. 3, 23.), vgl. Joh. 11, 25 ff. 14, 1. und den Begriff der *ἀλογίστοι*, der fast immer bei den Synoptikern Mangel an Vertrauen auf den persönlichen Christus einschließt. Vgl. Röstlin a. a. O. 248. Umbreit a. d. O. 179.

<sup>2)</sup> Daraus erhellt, wie falsch Baumgarten = Crusius a. a. O. 432 f. bei Paulus zwischen einem weiteren Begriffe des Glaubens: „innerlicher und äußerlicher Uebergang und Hinzutritt zur christlichen Gesellschaft“, — und einem engeren „Zutrauen zu den Erfolgen und der Bedeutung des Todes Jesu“ trennt und S. 436. sagt: Der Glaube allein rechtfertigt, aber keineswegs der an den Tod Jesu. — Jener weitere Begriff des Glaubens ist ja nur möglich nach Paulus, wo der engere bereits vorliegt.

Unwürdigkeit den Charakter der *δίκαιοι*, den die Glieder des Bundes tragen, — haben die *εὐσέβεια πρὸς τὸν Θεόν* (Röm. 5, 1.), die *ἀρεταὶς ἀμαρτιῶν* (Eph. 1, 7.), die *δικαιοσύνη*, die vor Gott gilt (Röm. 1, 17.) <sup>1)</sup>. Wir sind *δίκαιοι*, so lange wir im Glauben das Heil aufnehmen; das ist unser rechtes Verhalten, unsere *δικαιοσύνη*, dem Gott der Gnade und Erlösung gegenüber.

Es versteht sich nach Allem, was wir über das Wesen des Glaubens gesagt, von selbst, daß mit Nothwendigkeit auch das Wollen und Handeln von dem Heile beeinflusst sein muß, welches der Glaube erfährt. Sonst ist er todt und verdient überhaupt nicht den Namen *πίστις*, — wenigstens ist mit dem Apostel Jacobus dann unbedingt zu leugnen, daß er ein rechtfertigender sei <sup>2)</sup>. — Hier aber kann das aus dem Glauben geborne Thun nicht mehr das des mosaischen Gesetzes sein. Das Heil des neuen Bundes ist nicht mehr das in der Form eines Staates sich darlegende des alten, — also kann auch der *νόμος*, welcher nur auf jener Voraussetzung beruht, nicht mehr die nothwendige Folge des Glaubens sein. Wir hoben an seinem Orte hervor, daß jede Verordnung des Gesetzes (auch die rein sitt-

<sup>1)</sup> Es liegt darin zugleich, daß der Begriff *δικαιοῦν*, *רַחֵם*, *justificare*, wie es auch der alttestamentlichen Analogie nach („gerecht sein lassen“, „als gerecht gelten lassen“) gar nicht anders sein kann, zunächst rein den forensen Begriff ausdrückt; es wird nicht eine sittliche Umwandlung, sondern ein Verhältniß, in welches man durch Eintritt in den Bund zu Gott gesetzt wird, damit bezeichnet, — ein neues Verhältniß zu Gott, das nur auf der Gnade Gottes und seinem in Jesu gegebenen Heile beruht (vgl. Schmid a. a. O. 262 f. 565.). Doch liegt in dem biblischen Begriffe des Glaubens zugleich, daß er eine bestimmte sittliche Hinwendung zu diesem Heile, also eine Aufnahme desselben, — zwar nicht der „wesentlichen Gerechtigkeit Gottes“ (Osiander), aber der Gottesoffenbarung in Jesu, einschließt, also ohne sittliche Neugeburt, ohne *μετάνοια* gar nicht zu Stande kommen kann, — so daß eine scharfe Trennung beider Begriffe wohl nicht in der Meinung des neuen Testaments liegt.

<sup>2)</sup> Zu vergleichen: Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, neue Folge, XLII. Bd. 6. Heft, December 1861: über den jetzigen Stand der Frage von der Rechtfertigungslehre des Jacobus. Es wird dort richtig diese Bedeutung der Werke bei Jacobus und Paulus hervorgehoben: Prüfsteine des Glaubens zu sein, und darum auch die Normen, wonach er im Gerichte gemessen wird. — Alexander v. Dettingen (Anzeige von Huthers Commentar zum Jacobusbrief, Dörmper Zeitschrift 1859. S. 152 ff.) unterscheidet freilich richtig die Rechtfertigung und die spätere *κρίσις*, von der die Erlangung der *σωτηρία* (*κληρονομία*) abhängt. Aber er meint unrichtig bei diesem spätern Entscheiden die Werke als Norm ansehen zu müssen in absoluter Weise, während sie es allerdings sind, aber nur als Hervortreten der gläubigen oder ungläubigen Gesinnung.

lichen) bedingt und getragen sei durch die Idee des alten Bundes und der Theokratie, daß kein einziges unvermittelt als ein allgemeines sittliches Gesetz gelten kann; so ist Christus des Gesetzes Ende; denn sein Tod, auf welchen der neue Bund gegründet ward, schließt den alten Bund, mit ihm also auch das auf demselben beruhende Gesetz, gänzlich ab (Hebr. 7, 12.). Es ist vorzüglich Pauli Verdienst, dieß Verhältniß zuerst klar erkannt zu haben und den mannigfachen sittlichen Versuchungen, die in diesem Verhältnisse lagen, kühn und consequent entgegengetreten zu sein (vgl. vorzüglich das zweite Capitel des Galaterbriefs). Ein Gesetzesethum nach dem Muster des Thuns, welches einem Israeliten oblag, würde ja unter dem neuen Bunde eine Auflehnung gegen den Glauben sein, — man würde sich dadurch der neuen *διαθήκη* und ihrem Heile entziehen, — und entweder ganz in den Standpunkt des alten Bundes zurückfallen, oder unglaublich durch Werke gerecht werden wollen (Röm. 4, 14. 15. Gal. 2, 21. 3, 25. 4, 9 f. 5, 3.).

Es kann im Christenthume keine andere Norm des Thuns geben, als die, welche aus dem Heile selbst folgt, welches der Glaube erfaßt. Liebe zu Gott und den Brüdern. Das neue Testament, vorzüglich die paulinischen und johanneischen Schriften, führt diesen Gedanken in so reicher und herrlicher Fülle aus, daß es hier nicht einmal möglich ist, auch nur das bloße Fachwerk der lebensvollen Gedanken der Schrift zu geben. Es ist zuerst die Liebe, welche aus dem Glauben entspringt, weil der Glaube die unendliche Liebe: die Hingabe Jesu und sein Selbstopfer, umfaßt (1 Joh. 3, 16. 4, 10. 19. 1 Cor. 13 u. öft.), — die Liebe, welche alle Menschen umfaßt, — weil der Glaube das Heil Aller in Jesu ergreift (1 Joh. 2, 10. 3, 14 ff. 4, 7. 11. 20. Eph. 4, 4.) <sup>1)</sup>; wer das Heil der Welt in Christi Selbstaufopferung glaubt, der wird auch jene Liebe fühlen, die seinem Beispiele folgend ihr Leben für die Brüder giebt (1 Joh. 3, 16, 4, 7. 2 Cor. 8, 9.). Der Glaube ist deshalb *πίστις δι' ἀγάπης* (Gal. 5, 6. Eph. 4, 15.), — die Liebe ist das alte und doch neue Gebot (Joh. 13, 34. 15, 12. 1 Joh. 2, 7. 8. 10. 4, 21. 1 Cor. 13. Röm. 13, 8. 10.), welches, schon im alten Testamente präformirt (3 Mos. 19, 18.), nun die Schranken des Gesetzes und Volkes durchbricht und zu jener Liebe wird, aus welcher alle Gesetzes-

<sup>1)</sup> Es kommt dabei das Bild von der Einheit des Leibes Christi, der einerlei Brod, das Abendmahl, erhält, in Betracht.

erfüllung von selbst folgt. — Es ist ferner der Begriff des neuen Lebens, des neuen Menschen, unter welchen dieser Gedanke gebracht wird. Der alte Mensch ist todt, mit Christo gekreuzigt (Gal. 6, 14. Röm. 6, 2. 2 Cor. 4, 11. 5, 14.), der neue Mensch, welcher aufersteht, lebt in Christo, hängt an ihm wie an seinem Stamme (Joh. 15, 5. Eph. 3, 17. Phil. 1, 21. Röm. 13, 14.), — er ist ein wiedergeborener (Joh. 4. 1 Petr. 1, 23.), — ist in der *σάρξ* und auf der Welt nur ein Fremdling (1 Petr. 2, 11.), — er wandelt in dem Lichte und Leben, welches der Sohn in die Welt gebracht, — so kann sein Thun nicht mehr ein Sündenthun sein, — es muß ein liches, reines, nüchternes, heiliges Thun sein (vgl. z. B. Gal. 5. Eph. 4. 2 Cor. 6. Röm. 13, 12. Das, was ihn treibt, ist nicht mehr die eigene *σάρξ*, es ist das *πνεῦμα*, welches in Christo ihm verliehen ist, das *πνεῦμα*, welches aus Gott stammend zu Gott zieht. Darum ist nicht mehr der *νόμος*, welcher der *σάρξ* gegenüber Recht hat, Richter des Menschen, sondern der *νόμος πνεύματος*, *ἐλευθερίας* (Gal. 3, 14. 5, 6. 16. 18.), welcher zugleich befiehlt und ausführt. Darum ist das Thun des Christen ein *ἔργον τῆς πίστεως* (1 Thess. 1, 3. 2, 13.); — den *κόσμος* und die *σάρξ* überwindet der Glaube (1 Joh. 5, 4.), in welchem man *ζωή, ἀγάπη, γῶς* hat (1 Joh. 5, 12.), — mehr und mehr wird in dem Gläubigen Christus selbst Gestalt gewinnen (Gal. 4, 19. Col. 3, 1. 9.). Kurz, der Dualismus zwischen Thun und Glauben ist hier gänzlich und für immer gelöst, — der Glaube an Jesum Christum gebiert die Liebe, giebt das *πνεῦμα*, — und aus der Liebe und durch die Kraft des *πνεῦμα* erfüllt sich Alles, was das Gesetz des neuen Bundes von den Gläubigen fordert. Der Glaube des neuen Bundes hat ein persönliches, lebendiges Heil zum Gegenstande, aus welchem unerschöpft und unverjähbar der Geist strömt, welcher die Erkenntniß zur Wahrheit, das Gefühl zur Seligkeit, das Wollen zum Liebesthuen macht. Der neue Bund ist jener geweissagte Bund des Geistes (2 Cor. 6, 18. Hebr. 8, 8 f. Jer. 31, 9. 31—34.), wo in dem Glauben selbst, weil er das persönliche Heil, weil er die Liebe und den heiligen Geist erfaßt, auch die Kraft der That liegt, — wo der Geist selbst, der aus dem Glauben hervorgeht, das neue Gesetz der Liebe erfüllen lehrt, ohne den Buchstaben des Gesetzes.

So steht das Gesetz des neuen Testaments, als *νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ* (Röm. 8, 2. 4.), dem des alten gegenüber, als pneumatisches, aus dem Glauben frei geborenes



(Gal. 5, 22. 25. 1 Joh. 2, 8. 27. 4, 13.) dem sarkisch-kosmischen, welches durch Buchstaben und Formen eine Knechtschaft ausübte und stets unvermittelt neben dem Gefühle des Glaubens stehen blieb (Phil. 3, 3.), so sich der uralten Form patriarchalischer Frömmigkeit ohne Gesetz nähernd.

So kann der Gläubige des neuen Testaments kein Sünder mehr sein, sein Leben muß ein neues, durch den heiligen Geist geführtes, ein Leben in Christo sein; wer seine Brüder haßt, wer noch nicht das alte Leben der Finsterniß und des Todes verlassen hat, der rühme sich nicht des Glaubens, — er ist ein Lügner <sup>1)</sup>. Aber ebenso gewiß ist es, daß, da wir hier noch im Fleische leben, da der neue, aus Gott geborne Mensch noch zu kämpfen hat mit dem alten Menschen <sup>2)</sup>, da dieser noch stets im Ersterben ist und erst völlig stirbt, wenn das Heil völlig gekommen und manifestirt ist (Phil. 3, 12.), — daß deshalb, sage ich, Schwachheit und Sünde nicht aufhören, und der Mensch, wenn er nach seinem eignen Werthe urtheilen sollte, stets wieder das Gefühl und die Gewißheit verlieren müßte, des neuen Bundes Glied zu sein, stets wieder zweifeln müßte, ob ihm Gott wirklich der gnädige Vater ist. Wer da sagt, daß er nicht sündige, der betrügt sich selbst (1 Joh. 1, 8. 10. Röm. 8, 10. Gal. 6, 1. 3.).

Darum hat auch der neue Bund seine Versöhnungsstätte, damit wir uns auch hier nicht unserer Gerechtigkeit, sondern der Gnade Gottes getrösten können. Es ist in Christi heiligem und gerechtem Leben, sowie in seinem Tode ein Heiligthum errichtet, dem wir stets uns nahen dürfen, um wieder Vergebung der Sünden und Versöhnung zu erhalten im Glauben <sup>3)</sup>. Wenn wir uns in die Tiefe

<sup>1)</sup> 1 Joh. 1, 6. 2, 1. 4. 9. 3, 6 ff. 4, 18. 1 Cor. 5, 6. 6, 9.

<sup>2)</sup> Ob wir diesen Kampf im Glauben auskämpfen, ob wir nicht erlahmen und zurücksinken, davon hängt es ab, ob wir nach der Rechtfertigung, die uns im Glauben geschenkt ist, auch die *σωτηρία*, die Ehrenkrone, erhalten. Eine *δοξη θεού* kann auch denen drohen, die einmal im Glauben Gottes Liebe erfaßten, — wenn sie den Glauben verlieren (Röm. 5, 1. 9.).

<sup>3)</sup> Die Beziehung auf die Gerechtigkeit Jesu faßt Steudel a. a. O. so: Die durch uns selbst mißlingende Lösung der Aufgabe, Gott zu leben durch untadelige Uebung des Gesetzes (?), treibt dahin, als Lebensprincip im Glauben denjenigen in uns aufzunehmen, welcher an und durch sich die ungetrübte absolute Angemessenheit zum sittlichen Gesetze ausgeprägt hat, Christum. — Sehr starr und förmlich gefaßt; — übrigens ist die *obedientia activa* mit Recht als versöhnend aufgefaßt.

der erbarmentenden Liebe Gottes versenken, die sich in Christi Leiden und Tod offenbart, — wenn wir uns der Gewißheit getrösten, daß in Christo die Menschheit emporgehoben ist über Sünde und Tod, daß er alle die Seinen, die an ihn glauben, emporziehen will zu sich, — wenn wir uns dessen getrösten, daß der versöhnende Tod Jesu und seine Gerechtigkeit unser ist, wenn wir das Heil nur empfangen wollen, — dann empfangen wir in jedem Augenblicke durch den Glauben Gewißheit der Vergebung der Sünde, der erneuerten Versöhnung mit Gott, wissen uns in jedem Augenblicke wiederum gerecht vor Gott durch den Glauben an Jesum Christum. Deshalb faßt die Schrift den Tod Jesu, — denn auf ihn fällt dabei nach der Analogie der alttestamentlichen Versöhnungsaustalt das größte Gewicht — in einer dritten Reihe von Bildern auf:

1) Christi Tod ist Darbringung des Sünd- und Schuldopfers, welches der alte Bund zur Versöhnung forderte, Christi Blut ist das reinigende Blut, womit das Heiligthum besprengt wird, die Sühnung, durch welche die Sünden erlassen werden (1 Joh. 1, 7. 2, 2. 12.). Hatte im alten Bunde durch Gottes Gnade das Blut von Thieren, welches Gott den Menschen gab, sühnende Wirkung, — so gab Gott jetzt das Blut seines eingebornen Sohnes, in welchem absolute und ewige Sühnungskraft liegt, weil es in Liebe für die Menschheit geopfert ist. Mußte jenes Opfer bei jeder Sünde wiederholt werden, — ist's hier einmal geschehen und gilt für immer <sup>1)</sup>.

2) Christi Tod ist der Durchgang des Hohenpriesters durch den Vorhang in's Allerheiligste. Wie der Heilmittler des alten Testaments, der Hohepriester, der Stätte des Heils, der Gegenwart Gottes, nahen durfte, um dort durch Opfer und Gebet die ganze Gemeinde mit Gott wieder zu versöhnen, — so hat Christus, der Hohepriester des neuen Testaments, durch den Vorhang des Fleisches gehend, sein Blut als Sühnopfer bringend, sich der Gegenwart Gottes genah, um nun als ein treuer, mitleidiger Hohepriester, der selbst die Schwachheit erkannt hat (Hebr. 4, 15. 5, 2.), seine Gemeinde stets auf's Neue zu versöhnen mit Gott und für sie einzutreten. Er ist aber in seiner Auferstehung und Himmelfahrt nicht nur einmal, für eine kurze Zeit, hineingegangen in's Allerheiligste, sondern hat als

<sup>1)</sup> Eph. 5, 2. 1 Petr. 1, 18. Hebr. 1, 3. 5, 3. 7, 27. 9, 12. 14, 10, 10. 19.; vgl. Riehm 488—622. Umbreit 265.

Hohenpriester nach Melchizedeks Art für immer Platz genommen an des Vaters Rechten, unser Fürsprecher bei Gott <sup>1)</sup>).

So wird also die sarkische Schwäche, ja jede Sünde, wenn sie nicht wie der Unglaube *κατ' ἔξοχην*, das „Vorsichstoßen“ des erkannten Heils, die Verstockung gegen Gott und gegen den heiligen Geist seiner Wahrheit <sup>2)</sup>, das willkürliche Versenken in die Sphäre der *σάος*, — jede Anknüpfung des Glaubens an das versöhnende Heil unmöglich macht, — vergeben, wenn man sich gläubig — und was darin von selbst liegt, büßend und bekennend (1 Joh. 1, 9.) — an das von Gott in Christo verliehene Heil wendet; — der Mensch bleibt in der *δικαιοσύνη*, die er vor Gott hatte, weil dieselbe nicht auf ihm, sondern auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit ruht. So kann also der Mensch auch seine eigene Gerechtigkeit nur im Glauben erfassen; sie bleibt ihm als Zustand zukünftig, eine Hoffnung, die sich getröstet, daß Gott das gute Werk, welches er begonnen, auch vollenden werde, wenn er Alles vollenden wird (Joh. 17, 11. 12. Gal. 2, 20. 2c.).

Die Versiegelung dieser fortwährenden Versöhnung durch Jesu Tod ist das Abendmahl, somit als zweites Sacrament die zweite Seite des Heils bekräftigend.

So ist die Schranke der Prophetie in allen Punkten im neuen Bunde überwunden. Das Heil ist aus einem zukünftigen ein gegenwärtiges, aus einem in Verhältnissen entfalteten ein persönliches geworden. Es ist der Dualismus zwischen Glauben und Thun endgültig überwunden; denn das Gesetz des Thuns hängt innerlich mit dem Glauben zusammen und ist unzertrennlich von ihm, aus ihm geboren. Der Glaube erfährt ferner das persönliche Heil und Leben und damit auch die Kraft des Geistes, die nun das *ἀδύνατον τοῦ νόμου* wirklich vollbringt, die Herrschaft der *σάος* bricht, den alten Menschen ersterben läßt in dem Geiste der Freiheit und Liebe. — Endlich sind auch die kosmischen Formen der Versöhnung aufgegeben und ein Ewiges gegeben, was wirklich endgültig das Gewissen befriedigen und versöhnen kann. Ist's doch nicht mehr eine Versöhnungsstätte, welche nur provisorisch von Gottes langmüthiger Gnade dem Menschen verliehen ward, sondern sie ist in dem Wesen Gottes selbst, seiner Liebe und Heiligkeit, in den ewigen Gesetzen seines Wesens begründet. So ist Christus des Gesetzes Ende.

<sup>1)</sup> Hebr. 2, 17. 4, 14 f. 5, 1 f. 7, 1 ff. 11. 8, 1. 9, 12. 10, 20. 21. 1 Joh. 2, 1. Eph. 1, 20.

<sup>2)</sup> Matth. 12, 31. 32. Joh. 8, 49. Hebr. 6, 4.

## VI. Zusammenfassung.

A. So finden wir zuerst die innere Gleichheit beider Testamente in einer Reihe von Punkten manifestirt.

1) Der Glaube, seiner allgemeinen, subjectiven Seite nach, als Bestimmung des Gemüthes durch das Unsichtbare, Göttliche, Pneumatische, — als Abwendung von den kosmisch-sarkischen Gedanken, dem fleischlichen Vertrauen, der fleischlichen Furcht, — ist Grundbedingung, um das Heil überhaupt erhalten zu können. Ohne ihn würde weder der alte noch der neue Bund Theilnehmer gehabt haben. Er ist es ja, der den Menschen von fleischlicher Sicherheit zur Buße treibt, — der ihn nicht bei Menschen und Natur, sondern bei Gott sein Heil suchen lehrt. So ist die *πίστις*, wo von ihr als Eigenschaft des Menschen die Rede ist, wo sie der Ungeduld, der Werkgerechtigkeit, dem sinnlichen Leben entgegengestellt wird, — eine auf dem alten Testamente wurzelnde, etwas, worin die Frommen des alten und neuen Testaments gleich sind, weil weder die Einen noch die Andern צדיקים, *δίκαιοι*, hätten werden können ohne dieselbe.

2) Auch darin ist die Anschauung beider Testamente gleich, daß es das von Gott gegebene Heil sein muß, an welches sich der Glaube schließt, wenn er rechtfertigend sein soll. Nicht durch *πίστις* an sich, wenn sie sich an den Moloch oder Baal oder an selbst-erdachte Opfer und Bilder schließt (2 Mos. 32 ff. Hos. 1—3. 2c.), wird Israel gerecht, sondern indem es das von dem wahren Gotte ihm gebotene und dargereichte Heil ergreift. Nicht durch Glauben an eitle Philosophien und Träumereien (Col. 2, 16. 18. 1 Tim. 4, 1.) oder an ein anderes, menschen- oder engel-ersonnenes Evangelium (Gal. 1, 8. 9.) wird der Christ gerecht, — sondern nur durch den Glauben an das Heil, welches ihm in dem menschgewordenen Gottessohne gegeben ist, welcher für ihn gestorben und auferstanden ist.

3) Beide Testamente haben ferner die Anschauung gemeinsam, daß dieses Heil eine von Gott aus Gnaden realisirte Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen ist. Gott hat den Menschen aus Gnade um seines Bundes willen zu seinem Sohne angenommen (Israel ist בן ייחוד, die *υιοθεσία* des neuen Testaments ist bekannt), bietet ihm ein Verhältniß, wo er *δίκαιος* vor ihm sein kann, wo er Gegenstand der רצון Gottes ist, wo die Entfremdung und Feindschaft gelöst ist, welche zwischen Gott und den sündigen Menschen besteht. So ergreift der Glaube eine von Gott gegebene Gemeinschaft des Heils, und dadurch wird er rechtfertigend, macht den Menschen vor Gott gerecht.



4) Dieses Heil ist nach beiden Testamenten zwar ein gegenwärtiges, — als Zustand des Heils sich entfaltendes, — aber in der Gegenwart noch nicht vollendetes und offenbartes, — ein Heil, welches seinem eigentlichen Wesen nach vollkommene Mittheilung Gottes ist und sich deshalb in der irdischen, zeitlichen, kosmisch-sarkischen Entwicklung nicht abschließen kann, sondern eine Zukunft des Heils voraussetzt, welche, in der Gegenwart bedingt und wurzelnd, die Keime der Gegenwart völlig entfalten soll. Darum ist *ὑπομονή, μακροθυμία, ἐλπίς* Grundeigenschaft und nothwendige Bestimmtheit des rechtfertigenden Glaubens.

5) In diesem Glauben liegt, wenn er überhaupt echter, lebendiger Art ist, daß auch das ganze Gemüth sich der Entfaltung des Heils zuwendet, daß also der *νόμος* als Gegenwart des Heils im alten Testamente, die *ζωή κατὰ ἐν ἀγάπῃ, πνεύματι, ἀληθείᾳ* im neuen Testamente Grundrichtung und Triebfeder des ganzen Denkens und Thuns ist. Der Gläubige des alten Testaments muß ein Thäter des Gesetzes sein (3 Mos. 18, 5. Jes. 58, 7 f. Sprüchw. 16, 6 f.), — der Gläubige des neuen Testaments ein Thäter nach dem Worte und Wesen Christi (Matth. 7, 21. Jac. 2, 20. 1 Joh. 4, 20 f.), ein neuer Mensch, der mit dem *κόσμος τῆς πορνείας* nichts mehr zu thun hat.

6) Beide *διαθήκαι* aber haben eine geweihte Versöhnungsstätte, ein Versöhnungsoffer, einen Versöhnungsmittler, um die trotz des Glaubens gebliebene sarkische Dummheit und Sünde, wo sie den Glauben nicht aufhebt, zu versöhnen, — so daß um ihretwillen der Mensch Glied des Bundes, *δικαιος*, bleiben kann, auch wo das Thun die der Entfaltung des Heils entsprechende Gestalt nicht hat. An sich würde des Sünders Loos nach dem alten Bunde sein, was 4 Mos. 15, 30. ausspricht: *הַכֹּהֵן הַכֹּהֵן הַכֹּהֵן* — oder nach dem neuen Bunde die Ausschließung aus der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, die Verdammung. Aber um der von Gottes Gnade gegebenen Versöhnung willen bleibt der Mensch im Kreise des Heils, wenn er nur gläubig sich den Versöhnungsstätten naht.

So sehen wir in allen Hauptzügen der Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben eine wesentliche Uebereinstimmung beider Testamente, — einen ununterbrochenen, stufenweisen Fortschritt, welchen, wie wir seiner Zeit sahen, in fast allen Punkten die Prophetie vermittelt, welche, auf dem Boden des alten Bundes stehend, auf den Bund des Geistes in Jesu hinüberweist.

B. Ebenso klar aber tritt der Unterschied beider und die Einzigartig-

keit des neuen Bundes hervor, — so daß man klar sieht, wie sich die neutestamentliche Lehre nach der einen Seite hin mehr als Fortsetzung und Weiterbildung der alttestamentlichen Heilsformen darstellen konnte (so in den synoptischen Reden Jesu, im Jacobusbriefe und zum Theil im Hebräerbriefe), — wie sie sich aber nach der andern Seite hin in Johannes und Paulus als ein völlig Neues, ja in gewisser Weise als einen Gegensatz gegen die Heilslehre der mosaischen Thora geben konnte. Der Hebräerbrief bezeichnet die Grenzmarke beider Anschauungen und ist für ihre Vermittlung und Erkenntniß das interessanteste Stück des neuen Testaments.

1) Die Heilsanstalt ist aus einer provisorischen, kosmischen, beschränkten zu einer endgültigen, pneumatischen, universalen geworden. Der Bund durch Moses ist mit einem Volke geschlossen, der Bund durch Christus im Anschlusse an das Volk mit der Menschheit; wer ihn noch auf das Volk beschränken will, wer in falsch conservativer Gesinnung die alten Schläuche für den jungen Most beibehalten will, der ist ein Feind des Evangeliums (Gal. 2, 14. 4, 17. Phil. 3, 2). — Der Bund durch Moses geschlossen entfaltet sich in äußern Formen, Grenzen, Bedingungen, stellt sich in ein irdisches Gemeinwesen, hat deßhalb auch ein kosmisches Wesen an sich, da er sich in die Lebensgestaltung des κόσμος hineinsenkt und überall mit seinem Erdreiche verwachsen ist. Der Bund in Christo ist ein pneumatischer, entfaltet sich frei unter der Macht des πνεῦμα, hat Nichts an sich von kosmischen Bedingungen, macht das Kosmische nur zum Diener und willigen Träger des Geistes (so in den Sacramenten). Wer demzufolge an den kosmischen Formen des alten Testaments hängt, wem Tage, Ceremonieen, Beschneidung Bedingungen des Heils sind, der vernichtet das Wesen des neuen Bundes (Gal. 5, 4. Col. 2, 16.).

Der Bund in Moses trug allerdings die Keime seiner Zukunft in sich; wäre es nicht so, so wäre er nicht ein wahrhaft göttlicher; aber seine Zukunft liegt doch außer ihm, als ein Neues, Größeres. Der Bund in Jesu trägt seine Zukunft in sich. Die Güter der zukünftigen Welt, die Kräfte des Himmels sind den Gläubigen schon hier versiegelt durch die Kraft des πνεῦμα, welches dem Christen zu eigen wird. Es ist innerlich schon da, was äußerlich werden soll. Darum ist der neue Bund nicht mehr provisorisch; er ist das Ende der Zeit, die οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν (Eph. 1, 10.), das Ende des Gesetzes, das Ende der Wege Gottes (vgl. auch

Hebr. 1, 1. Röm. 5, 12 ff. 10, 4.). Christus stirbt hinfort nicht mehr (Röm. 6, 9. Hebr. 10, 12 ff.); es ist nur noch zu erwarten, daß sich entwickle, was schon gegeben ist, daß, was an Christo dem Verklärten schon geschehen ist (1 Joh. 3, 2.) auch an seinen Gläubigen geschehe, — und daß auch äußerlich siege, was innerlich in Gott wurzelt, daß alle Feinde zum Schemel seiner Füße gelegt werden (1 Cor. 15.); wir sollen keines Andern warten (Matth. 11, 3.).

2) Das Heil des neuen Bundes ist ein persönliches, die Offenbarung Gottes erscheint in einem Menschen, Jesu von Nazareth; so wird der Glaube nun zum Glauben an Jesum, — und der Begriff des Glaubens wird dadurch unendlich reicher, tiefer, inniger. Der Glaube wird zur Lebens- und Liebesgemeinschaft mit dem Erlöser, wird zur Aufnahme seines Bildes in uns, zur Einigung mit ihm und seinem himmlischen Leben. Das Heil, welches der Glaube in sich schließt, steht nicht mehr objectiv und fremd vor uns: *ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή*, spricht der Herr, — und aus seinem Munde quellen die Brunnen lebendigen Wassers, welche der Glaube trinkt zum ewigen Leben.

3) Daraus folgt auch ein ganz anderes Verhältniß der Gesetzes-erfüllung zum Glauben. Zwar muß auch der Gläubige des alten Bundes, eben weil er gläubig ist, Lust und Freude haben am Gesetze Gottes. Aber weil der Glaube nicht persönliche Kräfte des Heils schöpfen kann, sondern das Heil stets außer sich, objectiv, unpersönlich hat, muß die Kraft, wirklich den ganzen Menschen im Glauben dem Gesetze zu weihen, gering, schwach und schwankend sein. Es muß ein *ἀδύνατον τοῦ νόμου* bleiben, es muß ein Widerstreit bleiben zwischen dem innern Menschen und dem sinnlichen Begehren (Röm. 7.). Nicht bloß solche Sünde, wie sie auch im Glauben nicht weicht, wird bleiben, — sondern der Gehorsam und die Lust am Gesetze, welche der Glaube fordert, wird nur in den besten Stunden des Glaubens sich finden (vgl. die Psalmen), wird aber, je tiefer der Mensch sich prüft, desto unsicherer, mangelhafter, bestrittener erscheinen und einer Freudigkeit des Gemüthes wehren <sup>1)</sup>. Das Heil im alten Bunde steht als Forderung da, giebt nicht Kraft. Der Glaube an Jesum aber schöpft aus ihm die

<sup>1)</sup> Dahin gehört der Gedanke, daß durch das Gesetz die Sünde auflebe und mehr wurde, um zur Gnade zu führen.

Kräfte der neuen Welt, den Geist, der von ihm ausgeht, und dieser läßt in Christi Tode den alten Menschen sterben und zu neuem Leben auferstehen, lehrt ihn Liebe zu Gott und den Menschen, lehrt ihn das Gesetz erfüllen; hat doch Christus selbst in seinem Tode die Macht der *σάρξ* und der Sünde für immer gebrochen, hat er doch die Welt überwunden; wer ihn im Glauben erfaßt, der ist des Sieges gewiß, denn der Sieg ist schon gewonnen. — So fällt der Dualismus zwischen Wollen und Thun weg, so fällt der Stachel und das Knechtesgefühl weg; — sie weichen dem Gefühle der *παρόρση* und *καύχησις*. Das Gesetz des neuen Bundes ist nicht ein *νόμος ἔργων*, nicht ein Heil, das sich als Forderung gestaltet, — es ist ein *νόμος πνεύματος*, das als Lebenskraft, die von Jesu ausgeht, im Menschen selbst Wohnung macht und ihn führt. So steht der neue Bund dem alten entgegen als Erfüllung der Forderung, als Seligkeit der Gewissensangst, als Frieden dem Zweifel (Röm. 5, 1. 8, 15. Gal. 5, 16. Hebr. 10, 19. 1 Joh. 3, 14.).

4) Wenn nun auch sarkische Sündigkeit im neuen Testamente bleibt wie im alten, — so hat für diese doch das neue Testament eine andere Versöhnung, als das alte. Die Versöhnungsanstalten des alten Bundes sind *συνιά*, sind kosmische Dinge, die dem Gewissen nicht genuthun können, die nur als provisorische Heilsanstalten von dem Glauben betrachtet werden können, aber stets wieder das Gefühl der Sünde nachlassen (Hebr. 10, 1—4. 9, 13. 14.). Die Versöhnungsstätte des neuen Testaments aber ist eine ewige, in Gott und seinem Wesen selbst begründete, eine Versöhnung, die in das Leben Gottes selbst und die jenseitige Welt hineingreift, — es ist also eine Versöhnung, welche den Theilnehmern wirklich das Gefühl der absoluten Sündentilgung, der Vereinigung mit Gott giebt, — die nicht mehr auf eine wirkliche hindeutet, nicht mehr Symbol der verzeihenden Liebe Gottes ist, sondern eine wirkliche heilige, ewige, geistige, wesentliche ist und die verzeihende Gnade Gottes selbst bietet.

So kann der neue Bund auch in einen Gegensatz zum alten treten. So kann Paulus nicht allein da, wo man den alten Bund mit dem neuen vermischen will, wo man den *νόμος τῶν ἔργων*, die nationale Beschränkung zc. auch im neuen Bunde fordert, dieß als unevangelisch zurückweisen, — sondern kann auch dem alten Bunde an sich als einem sarkischen, kosmischen, als einem, dessen Wesen, weil er auf Forderung sich gründe, ein *ἀδύνατον* in sich schliesse, den Glauben an Jesum Christum, der ohne Werke gerecht macht,



entgegenstellen <sup>1)</sup>. Es ist dabei Folgendes zu berücksichtigen. Er faßt, seinen Gegnern gegenüber — denn alle seine Ausführungen dieser Art sind praktisch-polemisch, nicht speculativ — den alten Bund unter der Bestimmtheit auf, welche sie seinem Evangelium gegenüber geltend machen, hat es also überhaupt weniger mit dem Bunde in Mose, als mit dem *νόμος* zu thun, der ihm, gleich dem Sittengesetze der Heiden (Röm. 2, 13. 14. Gal. 4, 8.), als Forderung des Thuns in Betracht kommt. Was dieser könne und nicht könne, das ist meistens Thema seiner Erörterungen. — Dann fühlt er, seiner eigenthümlichen Natur und seiner pharisäischen Bildung nach, den Zwiespalt zwischen Wollen und Können (Röm. 7.), der in der Form des alttestamentlichen Glaubens liegt, tiefer als Andere und fühlt tiefer das Sündenreizende, welches in diesem Verhältnisse liegt. — So kann der Hebräerbrief den neuen Bund als das Wesen dem Schatten, als das Ewige dem Vergänglichen entgegenstellen. — So sehen wir, und damit schließen wir unsere Betrachtung, daß das Heil im neuen wie im alten Bunde zwar das eine göttliche ist, — aber ein geschichtlich zu seiner Vollendung sich entwickelndes, — daß der Glaube, der gerecht macht, zwar in beiden *δικαιοῦναι* derselbe ist, — aber erst im Glauben an den persönlichen Christus seine volle Kraft und Intensität entwickelt, — daß das Gesezesthun zwar im alten und neuen Bunde Folge und Bewährung des Glaubens ist, — aber im alten Bunde ein Thun äußerer Gebote und ein stets in sich mangelhaftes, im neuen Testamente ein *νόμος πνεύματος καὶ ἀγάπης* und im Glauben effectiv, — daß die Versöhnung der zurückbleibenden Sünde zwar im alten und neuen Bunde auf dem Glauben an die Heilsanstalt beruht, die Gott gegeben, aber im alten Bunde an eine kosmische, provisorische, unvollkommene Heilsanstalt, im neuen Bunde an eine ewige, in Gott ruhende, unwiederbringliche Versöhnung, — *ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο*, Joh. 1, 17.

<sup>1)</sup> Vgl. Niehm a. a. O. 832 ff. 836 ff., wo er mit Recht den dialectischen Unterschied der paulinischen *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* von der alttestamentlichen, — obwohl etwas zu stark — betont. Wir haben es hier mehr mit der Einheit der Sache zu thun (vgl. auch Hebr. 8, 7 ff.).

# Anzeige neuer Schriften.

## Exegetische Theologie.

Novum testamentum Graece, ad fidem codicis Vaticani recensuit  
Philippus Buttmann. Berolini in aedibus Rud. Lud. Deckeri  
a. MDCCCLXII. 524 S.

Der Hauptzweck dieser Ausgabe des N. T. ist ein typographischer. Die Decker'sche Verlagshandlung hat auf den Antrieb Lachmann's schon vor einiger Zeit eine neue Art griechischer Schrift herstellen lassen, welche sich theils der Schreibweise der Alten anschließen, theils die vielen Schwankungen unserer jetzt gebräuchlichen Cursivschrift beseitigen sollte. Lachmann hatte sie auf die Arbeiten des Geh.=Raths Pinder für diesen Zweck verwiesen. Die hienach gearbeiteten Typen sind theils nach der griechischen Denkmälerschrift des Augusteischen Zeitalters, theils nach der Schrift Pompejanischer Papiere gearbeitet und wollen sich damit der Uncialschrift der ältesten Codices anschließen, was freilich nur sehr relativ gelten kann. Die Schrift wurde schon auf der Londoner Industrieausstellung von 1851 der allgemeinen Beurtheilung unterstellt. Angewendet wurde sie in Lachmann's Noten zu seiner Lutrez-Ausgabe und in der „Auswahl christlicher Lieder“ von F. Bähler. Hier aber in kleinerem Format, als es gegenwärtig in dieser Ausgabe des N. T. geschieht. Man wird dieser Schrift zugestehen müssen, daß sie gefällig ist und mit ihrem ruhigeren Charakter das Auge weniger ermüdet, als die gebräuchliche Schrift. Unangenehm ist das Hinausgreifen einzelner Buchstaben über oder unter die Linie und stimmt wenig zum Gesamtgepräge der Schrift, sowie auch die Accente zu derselben nicht recht passen wollen. Ob diese überhaupt der hergebrachten Gewohnheit gegenüber sich Eingang verschafft, ist zu erwarten. Jedenfalls ist das vorliegende Werk ein schönes Denkmal des Strebens der Verlagshandlung, welcher zu wünschen ist, daß die für solchen Zweck gebrachten Opfer nicht ohne Erfolg bleiben.

Aber auch der Text dieser Ausgabe verfolgt einen wohlbegründeten aner kennenswerthen Zweck. Der Herausgeber will den Vaticanischen Codex, nachdem die Mai'schen Publicationen, freilich nicht in befriedigender Weise, abgeschlossen, zum Gebrauch von Jedermann darstellen, indem er dabei außer jenen Ausgaben auch noch die Collationen von Birch, Bentley, Bartolucci, Muralt und die Urtheile von Lachmann und Tischendorf als Autoritäten benützt. Er will zugleich durch ein beigegebenes Verzeichniß der Stellen, in welchen nach diesen Zeugen die Lesart des Codex noch zweifelhaft ist, die allgemeine Aufmerksamkeit auf dieselben lenken und damit die Erforschung jenes Textes fördern. Für Beides kann man nur dankbar sein. Uebrigens hat der Herausgeber seinen Text nicht wirklich streng nach der Vaticana hergestellt; er ist in allen den Fällen davon abgewichen, wo ihm derselbe zweifellos irrig oder unbrauchbar

erschien. Zwar ist er hierin nicht so weit gegangen als Ruinen und Cobet, welche bei ähnlichem Unternehmen nach ihrer Ansicht von der Beschaffenheit der Vaticana kürzlich noch viel mehrere Stellen derselben ausgeworfen haben. In der Rechenschaft über sein Verfahren gibt der Verf. S. 491. zu: *de qua re alios aliter meque ipsum aliter alio tempore sentire libere confiteor*. Soll eine solche Ausgabe neben dem kritischen Zweck zugleich den Zweck verfolgen, ein lesbares N. T. zu geben, so versteht sich dieses Verfahren von selbst, aber doch nur in engen Schranken. Ref. seinerseits gesteht, daß er gewünscht hätte, es wäre davon ein noch sparsamerer, weniger willkürlicher Gebrauch gemacht. Den Evangelien sind die Eusebianischen Canones mit Vermerkung der Parallelstücke nach den Vulgata-Handschriften der Berliner Bibliothek beige geschrieben. Außerdem hat der Verf. durchgehends auf dem inneren Rande neutestamentliche Textparallelen bemerkt.

C. Weizsäcker.

Einleitung in das Alte Testament von Friedrich Bleek. Herausgegeben von Joh. F. Bleek und Ad. Kamphausen. Mit Vorwort von Karl Immanuel Nitzsch. Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer. 1860. ES. VIII und 834.

Mit Recht haben die Erben des Bleek'schen Nachlasses zunächst für die Veröffentlichung seiner „Einleitung in's Alte Testament“ Sorge getragen und dieselbe tüchtigen Händen anvertraut. Denn so treffend und erfolgreich auch der sel. Bleek in dem Detail der Exegese seine Gelehrsamkeit und seinen Scharfsinn walten ließ, so kam doch seine Hauptgabe, der besonnene kritische Blick, vorzüglich in den Disciplinen, die man unter dem Namen „Einleitung in die Bibel“ zusammenfaßt, zu ihrem Rechte und zur Ausübung. Auch erregten sie sich gerade unter allen Vorlesungen einer besonderen Aufmerksamkeit; und da Bleek auf die mündliche Seite seines öffentlichen Lehramtes den vollen Nachdruck der umfassendsten Pflichttreue fallen ließ, so stehen diese posthumen Werke fast in gleicher Reihe mit solchen Arbeiten, die, von dem Verf. zum Drucke bestimmt, noch die letzte bessernde Hand des scheidenden Gelehrten erfahren haben. Im Ganzen haben die Herausgeber die richtige Mittelstraße gefunden zwischen der Pietät, die der Nachlaß des Verstorbenen erbeischte, und dem Zwecke, ein brauchbares Handbuch der Geschichte des alttestamentlichen Canons zu liefern. Denn nur der letztere gibt dem Werke das volle Recht zu erscheinen und verpflichtet zu anfassamer Rücksichtnahme. Bleek hatte sich längst, fast seit seinem ersten literarischen Auftreten, durch seine Klarheit, Umsicht, Schärfe und glückliche Combinationsgabe das Recht erwerben, in allen isagogischen Fragen gehört zu werden und unter den gewiegtesten Autoritäten mitzuzählen. Fast einzig steht er da durch seine Zuverlässigkeit im Einzelnen, mehr noch durch eine Besonnenheit, die ein ängstliches Schwanken zwischen Meinungen nie gekannt zu haben scheint. Dadurch ist er gerade für unsere Zeit so ungemein wichtig: die eben genannten Vorzüge sind noch mehr als jene ersteren geeignet, ihn zu einer Autorität im besten Sinne des Wortes zu stempeln: die Ergebnisse seiner Forschung, anspruchslos vorgetragen, stellen durch sich selber die Herderung erneuter Erwägung; die Art, wie sie gewonnen werden, bahnt ihnen auch da

den Weg, wo man sich lange gegen sie gesträubt hatte; und die Mehrzahl derselben ist nahe daran, in die Reihe jener wissenschaftlichen Axiome einzurücken, welche feste Anhaltspunkte zum theologischen Fortschritte abgeben — ähnlich jenen textkritischen Fragen, welche das 17. Jahrhundert stark bewegten, und die, in liberal-wissenschaftlichem Sinne entschieden, heute von jedem Theologen vorausgesetzt werden.

Man könnte vielleicht den Umfang des Werkes tadeln, denselben zu groß finden für den nächsten Bedarf von Studirenden, zu klein und vielfach von zu geringer Eigenthümlichkeit, um den Mitforschern Gegenstand eines besonderen Interesses und eine Fundgrube neuer fördernder Anschauungen zu sein. Ein Werk in letzterem Sinne würde, wenn auch nicht gerade der Begabung, so doch der Gesinnung des sel. Bleek widersprochen haben; um Neuheit oder um geistreiche Originalität war es ihm bei Aufstellung seiner Ansichten niemals zu thun, und wo ihm dergleichen entgegentrat, lobte er zwar mit völliger Bereitwilligkeit Fleiß, Talent, Gelehrsamkeit; doch vermochte dieß niemals sein Mißtrauen gegen die Gediegenheit des Inhaltes zu schwächen oder gar seine kritische Sonde abzustumpfen. Es war ihm durchaus nur um die schlichte Wahrheit zu thun, gleichviel ob alt oder neu, ob von ihm zuerst entdeckt oder von Andern: ein Streit um Priorität neuer Anschauungen lag ihm gänzlich fern. Darum unterschied er auch so genau das Maaß von Gewißheit, das sich bei den verschiedenen Lösungen wichtiger Fragen erreichen ließ. Dennoch war er nicht so pedantisch, um nicht der divinirenden Vermuthung des geübten Forscherblickes auch neben dem strikten Beweise sein gutes Recht zukommen zu lassen. Er selbst hat sich dieses Privilegiums der Meister der Wissenschaft häufig bedient — selten da, wo einige Andeutungen eines Beweises möglich und nothwendig gewesen wären, wie z. B. bei der Darstellung des Verhältnisses, in welchem der „Jehovist“ und der Deuteronomiker bei der Abrundung des Pentateuchs theilhaftig sind. Hier wäre ein größerer Grad von Genauigkeit wünschenswerth gewesen, im eigenen Interesse des Autors, der doch nicht nur sagen will und soll, was er für sich meint, sondern der auch Andern die Ueberzeugung von dieser Wahrheit beizubringen suchen soll; denn nur hiedurch rechtfertigt sich in der Regel eine Publication wissenschaftlicher Ansichten. — Was aber den entgegengesetzten Tadel zu großer Ausführlichkeit betrifft, so hat man hiebei gar zu leicht nur sehr geringe Bedürfnisse von Studirenden im Auge, die nur eine Menge wissenschaftlicher Notizen einprägen wollen, so viel und so wenig, als es behufs äußerer Vortheile nothwendig scheint, denen es aber mit der Sache selbst nicht rechter Ernst ist. Solcher banausischen Stellung soll aber keine wissenschaftliche Feder dienen, am wenigsten die eines Meisters. Das Bleek'sche Werk hat gerade das Maaß von Gründlichkeit, das erforderlich ist, um den Studirenden so weit zu führen, daß er selbstständige Untersuchungen zu unternehmen im Stande sei. Dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß hie und da eine größere Kürze der Darstellung selbst der nöthigen Deutlichkeit gewiß keinen Abbruch gethan haben würde.

Bleek faßt die Wissenschaft durchaus als Geschichte, — ein Gesichtspunkt, den er schon festhielt, lange bevor man in Büchern diese Auffassung zur durchgreifenden Geltung brachte, und der auch gelten wird trotz neuerer, von unerwarteter Seite her auftretender Gegenansichten. Gewöhnlich wird diese rein geschichtliche Auffassung von jener „apologetischen“ Seite her beanstandet, die sich



in ausschließlichem Sinne „kirchlich“ zu nennen liebt. Die Eintheilung in die allgemeine und besondere Einleitung und die Voranstellung der ersteren (wie bei Hävernick) hat ihren dogmatischen Hintergrund, sofern die Idee des Canons, welche jene allgemeine Einleitung durchzieht und beherrscht, auch auf die Specialuntersuchung der einzelnen Bücher Einfluß haben soll. Denn dieses ist der eigentliche Cardinalpunkt in der verschiedenen Behandlung der speciellen Agogik auf der rechten und linken Seite der alttestamentlichen Theologie. Andererseits deutet Bleek auch darauf hin, daß unsere Disciplin nicht nur eine Geschichte der althebräischen Literatur, sondern auch theologisch geartet sein soll; hier hätten wohl einige kräftige klare Sätze die Sache noch mehr aufgehellert. Weisen wir jene Auffassung als profan, d. h. irreligiös, zurück, so stellen wir uns ganz ausschließlich auf einen Boden, der leicht den streng wissenschaftlichen Standpunkt sich ihm gegenüber sieht, denselben, auf welchem die Behandlung aller dieser Fragen bei den Orthodoxen des 17. Jahrhunderts stand. Jene Fassung ist wissenschaftlich nur zulässig, wo etwa die hebräische Literatur in einer Gesamt-Literaturgeschichte des semitischen Stammes behandelt würde; aber sonst ist sie entschieden unvollständig: und das ist ihr Hauptfehler. Denn ein Moment der Geschichte als solcher ist ihre Sammlung unter dem nach und nach sich bildenden, erweiternden, verengenden Einflusse des Canonbegriffs; nur dieser gibt uns den Schlüssel für viele Verluste höchst werthvoller Werke, ja literarischer Gruppen; nur dieser zeigt augenfällig die Motive, weshalb jene heiligen Reste uns erhalten sind. Das ist ja gerade die Aufgabe der Theologie, alle ihre Sätze von dem dogmenhaften Herrscherton zu befreien, hinter dessen Plerophorie sich gern die intellectuelle Unfähigkeit verbirgt, sondern sie alle aus rein wissenschaftlichen Gesichtspunkten herzuleiten oder nach denselben umzubilden.

Das Werk gibt zunächst eine Reihe von Vorbemerkungen: über allgemeine Literatur der alttestamentlichen Einleitung, über Name, Bestandtheile, Ordnung, Eintheilung des A. T., Geschichtliches über die Originalsprachen der alttestamentlichen Bücher, endlich eine kurze Geschichte des hebräischen Sprachstudiums und der alttestamentlichen Exegese. Dem Verf. ist es mehr darum zu thun, den Stoff einfach zu ordnen, als ihn unter beherrschende Gesichtspunkte in organischer Gestaltung zu gliedern und zu gruppieren. Jene literarische Uebersicht verräth nicht nur eine sehr tüchtige bibliographische Genauigkeit und Belesenheit, nicht nur ein maassvolles Urtheil über die bedeutendsten Erscheinungen, sondern zeigt auch den eigenen Standpunkt des Verfassers. Gern erkennt er die Vorzüge in den Arbeiten der „orthodoxen“ Schule an, kann aber nicht umhin, jenes Urtheil zu fällen, welches neuerlichst Rahnis (in seiner Vertheidigung gegen Hengstenberg) als das allgemein angenommene bezeichnet: „Sie machen“, sagt Bleek S. 26., „mehr den Eindruck eifriger Anwälte der von ihnen geltend gemachten Vorstellungen als unbefangener Forscher, und ihre Bestrebungen sind wohl geeignet, mannigfaltige Mängel der Gegner aufzudecken, weniger aber, den wahren Stand der Sache zu ermitteln.“ Bleek gesteht ein, daß von den neueren Kritikern zu wenig der Standpunkt der göttlichen Offenbarung im Auge behalten werden ist, und darum geschieht ihm schreiendes Unrecht, wenn man ihn unter die „rationalistischen“ Kritiker wirft und seine Anschauung vom A. T. mit der von Gesenius u. A. ganz auf die gleiche Linie stellt. Vielmehr unterscheidet er sich specifisch von seinen Vor- und Mitarbeitern dieser Richtung da-

durch, daß bei ihm die Untersuchung völlig jenen reactionären Typus verliert, der mit besonderer Lust die Ansichten der früheren Orthodoxen zu Boden wirft und jede Ansicht schon dann als echt wissenschaftliche preist, wenn sie den traditionellen Vorstellungen sich möglichst diametral gegenüberstellt. Bleek fordert richtig Unbefangenheit und offenen Sinn nach beiden Seiten hin. Man hat bezweifelt, ob diese Appellation an den Wahrheitsinn alle Bedenkllichkeiten höbe und den Zwiespalt lösen könne nicht nur zwischen Tradition und freier Forschung, sondern auch zwischen kirchlicher Praxis und Wissenschaft. Mit Unrecht. Denn das ist nicht, ja nimmermehr der Sinn der Forderung, als ob in ihr gleichsam ein Schibboleth oder eine Art Zauberpruch gegeben sei, welcher uns jeder weiteren, stets erneuten Geistes- und Gemüthsarbeit überhöbe. Einen solchen gibt es überhaupt nicht; je tiefer unsere Erkenntniß dringen will, je völliger die Synthese zwischen den Principien allgemeiner Cultur und den Ansprüchen des Glaubens, die beiderseits vom Christenthum Anregung empfangen, aber auch beide stete Correcturen erbeissen, werden soll: um so größere Forderungen stellen sich an die innere Geisteskraft. Die Güter christlicher und theologischer Erkenntniß sind die letzten, die sich müheles ernten lassen. — Ob übrigens gerade in den isagogischen Fragen, nach Bleek's Ansicht, der Glaube an die göttliche Offenbarung im Alten Bunde eine wesentliche Aenderung an den Ergebnissen herbeiführen könne, läßt sich eben auf Grund des vorliegenden Werkes bezweifeln <sup>1)</sup>.

Der erste Haupttheil behandelt den Ursprung der einzelnen Bücher. Wollte man das geschichtliche Princip in aller Strenge anwenden, so dürfte man nicht, wie Bleek thut, zuerst die historischen Bücher u. s. w. behandeln, d. h. die Literatur in der Reihenfolge, wie sie der masorethische Canon darbietet, sondern nach ihrer wirklichen Entstehung, also ähnlich, wie Meuß es am N. T. oder in der Geschichte der Literatur des apostolischen Zeitalters oder wie Ewald es versucht hat, in Partien, welche von der Entwicklung des Christenthums einer Periode handeln. Denn die Geschichte hat jene Detailkritik eigentlich zur Voraussetzung; sie selbst erzählt die kritisch ermittelten Thatsachen in ihrer organischen Evolution. Es ist immer heilsam, wenn man aus sachlichen oder praktischen Gründen diese strenge Methode nicht befolgt, sich doch der eigentlichen Aufgabe bewußt zu bleiben. Es wäre schön, wenn dieß auch bei Bleek hervorträte und etwa in einem schließlichen, wenn auch noch so gedrängten, die Ergebnisse zusammenfassenden, streng literargeschichtlichen Abriß seinen annähernden Ausdruck gefunden hätte. Er kennt die Grenzen der Kritik, wenn er sagt: man müsse sich begnügen, nur „im Allgemeinen das ungefähre Zeitalter der Abfassung und den historischen und schriftstellerischen Charakter des Verfassers, sein Verfahren in der Abfassung und Zusammensetzung seines Werkes, sowie in der Benutzung seiner Quellen auszumitteln, nicht aber den Namen und die Person des Verfassers.“ Gelingt dieß, so ist in der That viel erreicht und bei nicht wenigen Schriften wird das sichere Ergebniß ziemlich weit hinter diesem Ziele zurückbleiben. Andererseits fällt auf ein Moment nicht der gehörige Nachdruck; soll man nämlich die Art ermitteln, wie der Verf. seine Quellen benutzt habe,

<sup>1)</sup> Vgl. mein Review über den heutigen Stand der alttestamentlichen Einleitungswissenschaft in Gollenberg's deutscher Zeitschrift. 1861. April. Mai.

so gehört hiezu vor allen Dingen, daß wir uns eine möglichst klare Vorstellung von den Quellen selbst zu bilden suchen. Und wenn wir einen Punkt namhaft machen sollten, in welchem die Bleek'sche Kritik hinter dem Stande der heutigen Specialisagogik zurückgeblieben sei, so möchte es der Umstand sein, daß er jene mittelbare Aufgabe, die aber doch zugleich in die Genesis des israelitischen Christenthums mit seinen eigenthümlichen Wandlungen die interessantesten Blicke thun läßt, nicht scharf genug in's Auge gefaßt habe. Doch kann man nicht sagen, daß seine Darstellung deshalb veraltet sei. Vielmehr bemüht er sich, gerade die eigentlich grundlegenden kritischen Erscheinungen, soweit dieselben sicher und schlagend sind, zusammenzustellen, — und sie sind es ja, auf welche jede weitere Kritik, auf welche jedes Bild von den benutzten oder verarbeiteten Quellen als auf die festen ersten Linien zu gründen ist. Ueberdies darf man sich nicht der Wahrnehmung verschließen, daß die Genauigkeit und Deutlichkeit dieser Ergebnisse häufig mit ihrer wissenschaftlichen Sicherheit in umgekehrtem Verhältnisse steht. Eben dahin möchten wir wohl auch die Auseinandersetzungen zählen, durch welche Bleek die Abfassung vieler Gesetze als in der mosaischen Zeit geschehen erweisen will. Sie sind sehr dienlich gewesen, jener Meinung von einer sehr späten, fast exilischen Abfassung selbst des Leviticus einen kräftigen Stoß zu versetzen; doch dürfte die positive Behauptung stärkerer Gründe bedürfen, um sich Geltung zu erringen. — Was die anderen geschichtlichen Bücher betrifft, so geht er mit gleicher Umsicht und meist mit noch größerer Zurückhaltung zu Werke. Die Verfasser der Bücher Samuelis und der Könige sind verschiedene Personen; der erstere hat die mündliche Ueberslieferung und schriftliche Aufzeichnungen benutzt. Allein Bleek hält es für unmöglich, die letzteren näher zu bestimmen; deßhalb hat er vielleicht (aber mit Unrecht) der feinen isagogischen Untersuchungen mit keinem Worte gedacht, welche Thinius seinem Commentar über diese Bücher vorangeschickt hat. Das Gleiche ist der Fall bei den Untersuchungen über die Bücher der Könige. Der häufig etwas atomistische Charakter der Behandlung läßt auch die weitere Frage nicht aufkommen, auf welche Weise die älteren historischen Bücher (vielleicht selbst Ezechiel eingeschlossen) in eine solche Continuität der Geschichtsdarstellung gekommen seien, und ob sich nicht hier und da die Hand eines letzten Redactors noch wahrnehmen lasse, der ein großes zusammenhängendes Geschichtswerk geben wollte. Die Bejahung dieser Frage würde dann auch in echt geschichtlicher Weise jener Idee ihr Recht wahren, in wie beschränkter Weise auch immer, daß die canonbildende Tendenz im Volke eine Geschichte mit nachweisbaren Spuren habe, aber auch in sehr allmählicher Entwicklung. Nur daß wir freilich nicht, wie die alten und die geschichtslosen neueren Isagogen, eine Idee des Canons in die ältesten Zeiten hinaufverlegen dürfen, wie sie erst im späteren Judenthume aufgetaucht ist. Die Abneigung gegen jene Vorstellung ist wieder ein Zeichen, daß die Einleitungswissenschaft noch nicht ganz ihren reactionären Typus aufgegeben habe und sich in schiefen Gegensätzen bewege. Gern sucht der sich kirchlich wahnende Gelehrte die höhere Offenbarung darin nachzuweisen, daß er überall bewußten Zweck und klare Absicht wahrnehmen will; und andererseits hielt man es nur zu oft für ein echtes Kriterium wahrhaft geschichtlicher Auffassung, wenn man die gegenwärtige Gestalt aller Bücher des A. T. dem blinden Zufalle in Rechnung stellte. Letzterem Wahne, der be-



sonders in der sog. Fragmentenhypothese seinen Höhepunkt erreichte, versetzte Ewald in seiner „Composition der Genesis“ (1823) einen kräftigen, wenn auch nicht tödtlichen Stoß, indem er die Einheit des Planes unzweideutig aufwies.

Für den trefflichen Abschnitt über den Prophetismus der Hebräer können wir dem sel. Verfasser nur dankbar sein. Wir kennen nicht eine so gedrängte, vollständige, wissenschaftlich gesunde Darstellung, die so geeignet wäre, das Studium der Propheten einzuleiten. Wir wollen auch nicht daran erinnern, daß dieser Abschnitt eigentlich mehr in einer biblischen Theologie Aufnahme gefunden haben müßte, weniger in der Einleitung. Vergleichende Lemmata sind bei Disciplinen, die noch im Flusse sind, unvermeidlich. Doch hätte wohl eine kürzere Behandlung genügt; und sollte sie die Exegese speciell einleiten, so mußte dagegen der Punkt über die Auslegungsprincipien der Prophetie, vor Allem die Frage, in welcher Weise die neutestamentlichen Anwendungen und Anlehnungen für den christlichen Ausleger eine Art Norm abgeben dürften oder müssen, eine etwas eingehendere Erörterung finden. Auch befremdet es etwas, daß Bleek zwar sehr richtig auf den durchaus ethischen Charakter der Prophetie hinweist und diesen in den Mittelpunkt rückt, dennoch aber die Prädiction specieller Data ohne Weiteres auf höhere Offenbarung zurückführt. Es zeigt sich darin, wie eine genaue systematische Durchbildung auch dem Isagogiker Noth thut; es zeigt sich, wie wenig gerade in der Theologie eine Theilung der Arbeit auch eine gewisse Einseitigkeit der theologischen Bildung zuläßt oder gar bedingt. Denn an jener Frage kreuzen sich offenbar im Verf. der alte und der neue Offenbarungsbegriff: dieser ist durchaus ethischer Natur und hat den göttlichen Willen zum Objecte, jener ist intellectuell geartet und seinen Inhalt bildet irgend eine Doctrin oder Kunde, gleichviel welcher Art. Nach jenem theilt Gott mit, was zum Heile nothwendig ist; nach diesem, dem alten Begriffe, ist jedwede göttliche Mittheilung heilsnothwendig: das Verhältniß des göttlichen Ursprungs zum Inhalte ist bei beiden Begriffen gerade umgekehrt. Der Verf. hätte dieß vermieden, wenn er eine schmerzlich vermißte Lücke ausgefüllt hätte, welche Mißsch in den von Bleek angeführten Worten andeutet: es fehlt bei ihm die psychologische Vermittelung, welche der natürlichen Divination ihr Recht und ihre Stelle angewiesen haben würde. Außerdem — doch das theilt Bleek nur mit fast allen neueren Behandlungen dieser Frage — wäre es sehr erspriesslich gewesen, theils die allmähliche Entwicklung der prophetischen Gabe selbst nebst genauer Unterscheidung zwischen der Thatsache der höheren Erleuchtung und dem Volksglauben, theils die Erscheinung der Prophetie im vorderasiatischen Religionsgebiete wenigstens anzudeuten, — ein Punkt, der religionsgeschichtlich mehr Aufklärungen bieten dürfte, als die Vergleichung mit dem griechischen Mantis. — Was das Einzelne angeht, so heben wir den Abschnitt über das Buch Daniel hervor, dessen Stringenz wir auch nach Zündel's Untersuchungen aufrecht erhalten möchten.

Bei den poetischen Büchern schickt Bleek nicht eine solche allgemeine Einleitung über die hebräische Poesie voraus, wie wir dieß nach der Behandlung der Propheten hätten erwarten können. Uns dünkt, daß eine solche gerade hier an ihrem Platze gewesen wäre; vollends könnte sie nicht fehlen, sobald das geschichtliche Princip strenger durchgeführt würde, damit die Erscheinung der hebräischen Lyrik, wie sie in den Psalmen austritt, wenigstens so viel als möglich



von dem Scheine des Abrupten und Unvermittelten befreit würde. Im Einzelnen verlangt er, daß den Ueberschriften wenigstens das Recht einer alten Tradition zugestanden werde; Lieder aus der makkabäischen Zeit will er jedoch gar nicht als solche anerkennen. — Ausführlicher spricht Bleek über das Buch Hiob. So richtig er hier sieht, daß die Tendenz desselben praktisch ist, und daß der Dichter über „die Verfahrungsweise und den Rath Gottes in Beziehung auf das Verhältniß des Uebels zum sittlichen Wandel des Menschen“ belehren wolle, so wäre hier eine nähere Präcisirung über das Thema selbst wohl wünschenswerth gewesen. Darans hätte sich leicht Genaueres in Bezug auf Prolog und Epilog ergeben; denn daß sie vom Verfasser des Gedichtes herrühren, diese Behauptung überspringt doch nur die Schwierigkeiten, während die andere, sie seien spätere Zusätze, den Knoten mehr zerhaut als löst 1).

Im zweiten Haupttheile wird die Geschichte des Canons behandelt. Sie concentrirt sich in ihren beiden Theilen um die Fragen: wann von den Juden der Canon geschlossen worden sei, und welche Stellung die christliche Kirche zu den Apokryphen eingenommen habe. Die erstere wird sich nie mit Sicherheit recht lösen lassen, wenn wir nicht (mit Dillmann) genau den Unterschied in der Werthschätzung der einzelnen Canongruppen (die richtige historische Basis für das spätere jüdische Dogma einer dreifach abgestuften Inspiration des A. T.) berücksichtigen: erst dann wird man von einer Geschichte der Canonbildung als solcher reden können. Uebrigens würdigt Bleek die Hauptinstanzen, 2 Makk. 2, 13. Joseph. contra Apion. I, 8., mit sehr richtigem Urtheile. — Der dritte Haupttheil gibt die Geschichte des Textes seit der Bildung des Canons bis auf unsere Zeit. Wenn man gleich über einige hier aufgestellte Ansichten anderer Meinung sein möchte, so gibt doch der Verf. das Material mit so glücklicher Auswahl, mit so großer Zuverlässigkeit und zeigt auch in der Bestimmung des historisch Sichern soviel Umsicht und nöthige Zurückhaltung, daß auch dieser Theil dem Zwecke des Ganzen in vorzüglichster Weise dient und entspricht.

So wünschen wir, daß das Werk das leiste, wozu es in vorzüglichem Grade geeignet ist: in das Studium des A. T. einzuführen, und zwar in einem echt wissenschaftlichen, unbefangenen, wahrheitsliebenden Geiste. Lange Zeit ist das Studium dieser Disciplin unrichtig geschätzt worden: man hat in ihr gleichsam die Quintessenz der alttestamentlichen Studien finden wollen, während sie eben nur das bringt, was sie verheißt, und der Exegese führend und leitend zur Seite steht. Sie soll nur im Vorhofe stehen und den Weg bahnen zu den eigentlich realen Disciplinen — zur Geschichte des Volkes Israel mit seinem Cultus, seiner Cultur, seiner Religion. Denn erst eine israelitische Religionsgeschichte vermag die Brücke zum A. T. in ergiebiger Weise zu schlagen.

Greifswald.

L. Diestel.

1) Ich nehme hier Gelegenheit, mich über ein Mißverständniß zu äußern. Herr D. Stander meint, meine Aeußerung (Jahrb. 1860, IV. S. 672.), man dürfe nicht das Buch Hiob als ein echtes Zeugniß arabischen Glaubens gelten lassen, sei gegen ihn gerichtet. Diese Absurdität älterer und englischer Theologen ihm aufzubürden, ist mir niemals eingefallen. Hätte ich nur die Möglichkeit eines derartigen Mißverständnisses ahnen können, so hätte ich gern die gerade in jener kurzen Quellenrevue dringend gebotene Gedrängtheit des Styles einer größeren verdeutlichenden Ausführlichkeit geopfert.

Einleitung in das Neue Testament von Friedrich Bleek. Herausgegeben v. J. F. Bleek. Berlin, G. Reimer. 1862. XIV u. 800 S.

Die aus den Vorlesungen Bleek's herausgegebene Einleitung in das N. T. schließt sich in allen Beziehungen an die im Vorstehenden besprochene Einleitung in das A. T. an, mit welcher sie auch ein Ganzes unter dem Namen „Einleitung in die heilige Schrift“, in zwei Theilen, bildet. Auch hier wird man an das Wort erinnert, welches Bleek das besondere Charisma der biblischen Einleitung zuerkennen wollte. Die große Sachkenntniß, die Unbefangtheit des Urtheils und ganz besonders die ausnehmende Klarheit der Darstellung sichern dieser Arbeit ihren Werth und ihre Anerkennung. Die Darstellung läßt sich allerdings nicht von Breite freisprechen. Aber es hängt damit auch ein wesentlicher Vorzug zusammen, nämlich das Buch ist, wie nicht leicht ein anderes in diesem Gebiete, geeignet, im Zusammenhange gelesen zu werden, und wird sich biedurch theils zum ersten Studium der Disciplin empfehlen, theils überhaupt zur Verbreitung des Interesse's an derselben beitragen. Diese Seite der Leistung ist aber um so mehr anzuerkennen, als der Verf. den kritischen Weg im Einzelnen, im Unterschiede von dem geschichtlich aufbauenden, auch hier eingeschlagen hat. Hiermit ist auf den Reiz verzichtet, welchen eine genetische Darstellung der Sache hat; aber nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft ist dem Bedürfnisse der Einführung in dieselbe doch sicherer so gedient. Wer also diese Einführung wünscht, mit den Problemen, so wie sie jetzt stehen, und dem gefläufigen, nunmehr erschlossenen Materiale bekannt werden, die Ansichten eines erfahrenen, ruhig prüfenden, nach keiner Seite voreingenommenen Mannes darüber hören will, dem ist diese Arbeit unbedingt zu empfehlen. Bleek hat die Vorlesung zum letzten Male im Winter 1858/59 gehalten, als er im Laufe derselben vom Tode ereilt wurde; er hat also auch die Ausführung von seinem Standpunkte bis auf die neueste Zeit und mit Rücksicht auf ihre Leistungen fortgebildet. Wenn demungeachtet das Buch nicht in allen Beziehungen auf der Höhe der Gegenwart zu stehen scheint, Manches enthält, was mehr vergangenen Vorstellungen zugehört, und selbst der neueren Literatur nicht überall gerecht wird, so ist dieß nicht äußerlich zu erklären, als ob er nicht mehr nachgekommen wäre. Sondern es ist die Folge seines Standpunktes, der doch, um einen Ausdruck Baur's zu gebrauchen, noch mehr der abstract-kritischen Richtung angehört. Das heißt, diese Kritik ist nicht beherrscht von dem Streben, den Inhalt in seinem geistigen Werthe zu reproduciren und so die Literaturgeschichte in das Licht der Geschichte selbst zu stellen. Daher fehlen die organischen Anschauungen, die tieferen theologischen und geschichtlichen Bezüge. Ersetzt ist dieser Mangel in gewisser Weise durch die auch in theologischer Rücksicht durchaus maßvolle Haltung, den Geist der freien Forschung, der sich doch mit der ungekünstelten Pietät gegen die heiligen Schriften verbindet.

Bleek hat auch in der neutestamentlichen Einleitung die geschichtliche Methode der Wissenschaft insofern befolgt, als er nicht einen allgemeinen Theil vorausschickt, sondern mit der speciellen Einleitung, dem Ursprung der einzelnen Bücher, als dem Gegenstande des ersten Haupttheiles beginnt, woran sich dann noch zwei Haupttheile, die Geschichte des Kanons und die des Textes, anschließen.

Der Gang der speciellen Einleitung schließt sich an die Auseinanderfolge

derselben in der *Recepta* an. So ist das erste die Geschichte der Evangelien. Die Untersuchung ist hier so angeordnet, daß zuerst die Nachrichten über die Verfasser zusammengestellt und kritisch beleuchtet werden. Sodann werden die vier Evangelien nach Inhalt und Darstellung übersichtlich verglichen, und da sich hierbei ergibt, daß in gewisser Rücksicht zwischen Johannes und den Synoptikern gewählt werden muß (namentlich an der Frage über den Todestag Jesu), daß aber ein vorläufiges Urtheil zu Gunsten des Johannes ausfällt, so wird dann weiter zuerst die Echtheit dieses Evangeliums überhaupt untersucht, um so einen festen Punkt zu gewinnen. Daraus folgt erst ein Abschnitt über die Entstehung der synoptischen Evangelien, und hier geht die Untersuchung von der Synopse, von der Erklärung des verwandtschaftlichen Verhältnisses aus, um durch dieses dann die Entstehung der einzelnen Evangelien zu begründen. Zuletzt schließt sich dann noch eine genauere Untersuchung über die Entstehung des Johanneischen Evangeliums an. Man sieht hieraus wohl, daß die Erörterung einestheils rein kritisch verfährt, anderentheils doch wieder der historischen Folge gerecht werden muß. In ersterer Beziehung hat die Voranstellung des Johanneischen Evangeliums die Bedeutung, daß dadurch der secundäre Charakter der synoptischen Evangelien zum Voraus festgestellt werden soll. Fast noch mehr geschieht dieß durch die Untersuchung selbst, welcher dieselben unterworfen werden. Für diese ist das Verfahren zum Voraus entscheidend, daß die Synopse die Grundlage bildet. Damit ist schon angenommen, daß der Schwerpunkt bei diesen Evangelien nicht in ihrer Eigenthümlichkeit, ihrer Idee und Anlage zu suchen ist, sondern in dem gemeinsamen Stoff, den sie anderwärtsber übernommen haben, und welchem gegenüber die specielle Verarbeitung nur ein zufälliges, untergeordnetes Moment bildet. In der That kommt auch dieses Moment nirgends zu seinem Rechte. Und dieß ist nun einer von den Punkten, wo die Arbeit den Anforderungen nach dem jetzigen Stande der Wissenschaft nicht entspricht. Noch mehr aber, der eingeschlagene Weg ist sogar ein unverkennbarer Schaden für die Untersuchung selbst, nämlich für die richtige Erkenntniß der Quellen der Synoptiker. Wie groß ist am Ende der Gewinn, wenn man sich durch die Synopse zu überzeugen glaubt, daß der Stoff dieser Evangelien eine gemeinsame Quelle von der und der Art oder auch einige solcher Quellen voraussetzen heiße? Quellen, welche man sich nur im Allgemeinen als die Fundgruben dieses Stoffes vorstellt, von deren näherer Beschaffenheit man aber dabei keine Kenntniß gewinnt, so daß auch die Erkenntniß des Ursprungs der evangelischen Darstellungen überhaupt dabei ohne Gewinn bleibt? Um hierin Förderung zu erzielen, ist es durchaus nöthig, von den einzelnen Evangelien als solchen auszugehen, und vorausgesetzt, daß man überhaupt auf Quellen zurückgeführt wird, durch genaue Untersuchung des inneren Zusammenhangs in der Verarbeitung ein Bild nicht nur vom Stoffe, sondern auch von Geist und Anlage der Quelle zu gewinnen. Dieß ist nun Bleek nicht gelungen. Marcus kommt bei ihm nicht in Betracht, da er ihn aus Matthäus und Lucas nach bekannter Vorstellung und Beweisführung, ja selbst wahrscheinlich aus Johannes schöpfen läßt. Es handelt sich also nur um Matthäus und Lucas. Für diese beiden wird dann eine schriftliche Quelle angenommen, welche die evangelische Geschichte im Zusammenhange und zwar wesentlich nach demselben Typus wie jene beiden Evangelien erzählte. Diesem Urevangelium selbst



wären schon andere Aufzeichnungen vorausgegangen, aber nur fragmentarische von geringem Umfange, besonders Reden Jesu wiedergebend, welche dann das Urevangelium verarbeitete, in den Rahmen einer fortlaufenden Erzählung einschloß, diese selbst aber auf die galiläischen Dinge beschränkte. Denn es ist ohne Zweifel in Galiläa entstanden. Als Recensionen oder vielmehr Uebearbeitungen und theilweise Umarbeitungen dieser Schrift sind dann auch jene beiden canonischen Evangelien anzusehen; es gab aber solcher wohl noch mehrere. Dabei wird angenommen, daß Lucas die Anordnung und Motivirung der Erzählungen im Allgemeinen treuer erhalten habe, als Matthäus, wogegen der Abschnitt Luc. 8, 51—18, 14. allerdings nicht im Urevangelium gestanden habe. Man sieht, daß hiebei gerade das, was von so verschiedenen Seiten neuerdings als der sichere Stamm des Matthäus erkannt ist, nämlich der Redencomplex in demselben, in zufällige Atome einer hypothetisch aufgestellten ersten evangelischen Aufzeichnung zersplittert wird. Aber wie wenig wird auch diese Vorstellung dem großartigen Gedankenzusammenhang und der ebenso kunstreichen als natürlich gegliederten Anlage jener Reden gerecht! Die größte Aufgabe der tieferen inneren Evangelienkritik auf diesem Gebiete ist hier nicht einmal berührt. Noch viel weniger natürlich ist dieß der Fall mit dem Grundstock der synoptischen Geschichtserzählungen. Hier ist das nächstliegende Hilfsmittel der eindringenderen Erkenntniß durch die schnellfertige Aburtheilung über Marcus von vorneherein verloren.

Aber auch bei dem Johannes-Evangelium macht sich doch zum Nachtheile der Sache der Umstand geltend, daß dasselbe zunächst und vorzugsweise nur in der Vergleichung, in seinem Verhältnisse zu den Synoptikern beurtheilt wird. Was hier gegeben wird, ist eine recht brauchbare, billige und umsichtige Apologie des Evangeliums, und in allen dabei in Betracht kommenden Punkten wird sich wenig gegen die ruhige Erörterung und das gemessene Urtheil, das darin waltet, einwenden lassen. Aber ein tieferes Eindringen in den großen Geist und die bewundernswürdige Anlage des Evangeliums wird man vergeblich suchen. Selbst wenn man bei der Aufgabe der Einleitungswissenschaft mehr auf das darstellende als auf das kritische Element sieht, muß man die Anforderung an sie stellen, daß durch ein solches Eingehen ein lebendiges Bild der Schriften gegeben oder zu geben versucht werde.

Hiebei kann Referent nicht umhin, auf einen einzelnen Gegenstand einzugehen. Bleek hat, wie schon in den Beiträgen zur Evangelienkritik, so auch hier wieder die Frage über den Todestag Jesu nach den Synoptikern und nach Johannes einer genaueren und in der Hauptsache, was die exegetisch-kritische Seite betrifft, erschöpfenden Untersuchung unterworfen. Dagegen hat er sich hiebei auch über den von der Kritik hereingezogenen Passahstreit des zweiten Jahrhunderts in einer Weise geäußert, welche bei anscheinender Klarheit und Sicherheit doch nur auf sehr schwachen Füßen steht und um so mehr neue Verwirrung in diesen Gegenstand bringen kann. Im Resultate trifft er ganz mit denen zusammen, welche in der Tradition über die Passahfeier durch Johannes, wie sie jener Streit zeigt, keineswegs einen Widerspruch gegen den geschichtlichen Bericht des Evangeliums zugeben. Aber er kommt zu diesem Resultate auf einem Wege, welcher dem von Weizel, Steitz u. A. eingeschlagenen entgegengesetzt ist. Einen Unterschied asiatischer Parteien, welcher der Verhandlung in Laodicea, als einer besonderen



Verzweigung des Streites, zu Grunde läge, will er nicht anerkennen. Hierbei ist denn (S. 188.) die Ansicht wiederholt, daß Apollinaris und Melito als Gegner, jener gegen, dieser für die asiatische Feier, sich gegenübergestanden hätten. Daß Melito diese Stellung nicht hatte, d. h. daß er zwar, wie aus dem Briefe des Polykrates zu sehen, wohl an der asiatischen Feier Theil nahm, aber nicht in einem jüdischen Sinne, so daß er zum Gegner des Apollinaris hätte werden können, daß er vielmehr mit Irenäus und Anderen, also auch mit Apollinaris, die katholische Ansicht von der Feier behauptete, ergibt sich aus der Art, wie Clemens seiner in der Schrift über das Passah gedachte (Euseb. 6, 13.). Ein weiterer Irrthum ist der S. 189. über die Bedeutung des *τηρεῖν* und *μὴ τηρεῖν* ausgesprochene. Es stünde nämlich damit keineswegs so, daß es sich von Anfang an um einen Streit über die Zeit oder eine Verschiedenheit derselben gehandelt hätte, sondern die Differenz hätte darin bestanden, daß die Asiaten am 14. Nisan Etwas feierten, was die Occidentalen überhaupt nicht feierten. Das war aber nichts Anderes als die Theilnahme der gläubigen Juden an der Passahfeier ihres Volkes. Dieß ist nun nach der von Bleek selbst angeführten Stelle im Schreiben des Polykrates (Euseb. 5, 24) und noch mehr nach der Auseinandersetzung des Eusebius in 5, 23. über den Gegenstand des Streites unter Victor und Polykrates, welche aber deutlich genug auch für die frühere Differenz gilt, geradezu unmöglich. Nicht nur ist es durch den Ausdruck selbst verboten: *τηρεῖν τῇ ἡμέρᾳ τῆς τεσσαρεσκαδεκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον*, sondern besonders auch dadurch, daß es sich eben um den Mement handelte, wo der Fastenschluß einzutreten hatte.

Bleek meint nun, Johannes selbst habe noch das jüdische Passah mitgefeiert, dieses hätten dann die Asiaten so fortgesetzt; von einer Beziehung auf das letzte Mahl Jesu und den Todestag desselben sei lange gar nicht die Rede gewesen; diese sei der christlichen Feier überhaupt erst nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts gegeben worden; die Asiaten hätten sich aber dadurch dann nicht mehr bestimmen lassen, von ihrer hergebrachten Feier abzugehen. Gerade aber wegen des Gegenstandes dieser ihrer Feier stehe dieselbe in gar keinem Bezuge zu dem Berichte über den Todestag Jesu (S. 193.).

Aber diese Ansicht schafft eine Reihe unnöthiger Schwierigkeiten durch willkürliche Annahmen, welche sie dann nur scheinbar wieder beseitigt. Es ist eine durch Nichts begründete Aufstellung, daß man bei dem Streit zwischen Polycarp und Aniket noch gar nicht auf den Dienstag gesehen habe. Bleek denkt sich die Sache so, daß die Theilnahme an der jüdischen Passahfeier lange Zeit unter jener Christenheit das Einzige gewesen, und daß sich erst nach und nach daran christliche Vorstellungen anknüpften. Aber wie ist dann der Ursprung der occidentatischen oder vielmehr östlichen Feiern zu erklären? Warum tritt man doch nur über den Tag und nicht über die Verschiedenheit der Sache selbst? Warum ist immer nur von der Unzuträglichkeit des verschiedenen Fastenschlusses die Rede? Nach Bleek's Auffassung wäre sofort mit dem Streite auch die Verurteilung auf die verschiedenen Berichte über das letzte Mahl Jesu eingetreten. Auch dieß ist eine unrichtige Vorstellung, denn die abendländische Feier fragte gar nicht danach, sie schloß das Fasten mit dem Sonntag. Diese Bemerkungen scheinen nöthig, damit nicht auf Bleek's Namen hin eine ziemlich aufgeklärte Sache auf's Neue verwirrt werde.

An der Apostelgeschichte ist die Timotheus-Hypothese über die *hæuis*-Stücke durchgeführt und übt wesentlichen Einfluß auf die Ansicht über das Buch. Die kritische Untersuchung desselben wird aber, auch wenn man in jener Hypothese nicht einverstanden ist, zu dem Besten gerechnet werden müssen; höchstens kann man sagen, daß die Zurückhaltung im Vortrag der eigenen Ansichten weniger groß sein dürfte. Den pietätsvollen Standpunkt der ganzen Schrift bezeichnet es, wie Bleek sich dankbar über die Erhaltung dieses neuerdings so tief herabgesetzten Buches ausspricht.

Auf eine eigenthümliche Weise sind nun die Paulinischen Briefe behandelt. Die oft dagewesene dürre Art, einen Brief nach dem andern vorzunehmen und seine Leser, seine Bestimmung, seine Abfassungszeit zu erörtern, ist vermieden, nämlich dadurch, daß die Abhandlung der Briefe in den Rahmen einer Geschichte des Apostels gefügt ist. Gegen dieses Verfahren läßt sich Nichts einwenden, es muß im Gegentheile als ein Fortschritt bezeichnet werden. Doch läßt sich nicht läugnen, daß dasselbe, insofern es die Biographie des Apostels nach Lucas' Apostelgeschichte zu Grunde legt, hiedurch für manche Fragen, welche einer ganz unbefangenen Untersuchung bedürfen, präjudiciell wird. Aber die Einkleidung, welche die Briefe hiedurch erhalten, kann einen offenbaren Mangel nicht verdecken, an dem ihre Bearbeitung leidet. Es fehlt nämlich fast durchaus an einer eindringenden Analyse des Gedankengangs und einer lebendigen geistigen Wiedererzeugung ihres Inhalts. Will die Einleitungswissenschaft ihren eigenthümlichen Charakter behalten, so darf sie nicht zu einer Biographie der Verfasser der biblischen Schriften werden. Als Literaturgeschichte hat sie aus der Lebensgeschichte so viel zu nehmen, als dazu nöthig ist, den Moment, der durch die Schrift gegeben ist, zu erkennen. Aber ihre Hauptaufgabe ist nun nicht die Geschichte des Verfassers, sondern die Geschichte der Schrift selbst, ihr Ursprung in den Verhältnissen und noch mehr im Geiste des Urhebers. Die Schrift als solche ist selbstständiges Object dieser wissenschaftlichen Betrachtung. Sie muß angesehen werden wie ein eigenthümlicher Organismus, wie ein in sich selbst begrenztes Leben. Bei Weitem das Wichtigste ist daher eben die Erkenntniß der in ihr enthaltenen, dieses Leben vermittelnden und darstellenden Gedankenbezüge, Absichten und Stimmungen. Und nirgends liegt diese Aufgabe so klar und bestimmt vor, wie eben an den Briefen des N. T. Während nun diese Seite der Aufgabe zu kurz weggekommen ist, muß dagegen auch hier wieder die Umsicht, Ruhe und Klarheit des kritischen Verfahrens anerkannt werden. Freilich dürfte auch hier ausgesprochen werden, was oben über die Einleitung in das N. T. gesagt ist, daß die Sicherheit des Vertrags nicht immer in gleichem Verhältnisse steht mit der Stärke der Beweismittel. Es gilt dieß wohl ganz besonders bei der Kritik der Pastoralbriefe und der Wiederholung der Hypothese einer zweiten Gefangenschaft des Apostels Paulus. Nur den ersten Timotheusbrief will Bleek nicht entschieden vertheidigen; er sucht es im Gegentheile wahrscheinlich zu machen, daß derselbe in etwas späterer Zeit in Paulus' Namen von einem andern Schriftsteller geschrieben sei. Indessen dürfe man ihn deswegen ja noch nicht für apokryphisch erklären, d. h. den Schriften von fabelhaftem oder häretischem Inhalte beigesellen. Unter den Gründen gegen den Brief ist besonders auch der Mangel aller concreten Beziehungen in dem dem Apostel doch zur Heimath gewordenen Ephesus hervorgehoben. Da derselbe

Grund auch beim Epheserbriefe zutrifft, so urtheilt Bleek, daß dieser Brief ein Circularschreiben für einige phrygische Orte, darunter auch Laodicea, gewesen sei. Unter den schwach begründeten Ansichten ist auch die Wiederholung der Vermuthung zu erwähnen, daß die sogenannte Christuspartei in Corinth aus denjenigen bestanden habe, welche eben alles Parteiwesen vermeiden und sich, wie der Apostel selbst, allein an Christus, als den gemeinsamen Herrn und Meister, halten wollten.

Beim Hebräerbrief ist auch hier die Vermuthung des Apollon als des Verfassers und die des palästinensischen Leserkreises festgehalten.

Mit vieler Umsicht sind die katholischen Briefe erörtert, und hier, wo es sich zum Theil wieder vorherrschend um Fragen der historischen Kritik handelt, ist der Verf. ganz auf seinem Felde. Die Erörterungen über die Persönlichkeit des Jacobus, über den zweiten Petrinischen Brief, d. h. über dessen Unechtheit, ebenso über den Zweck des ersten Johannesbriefes gehören zum Gelingensten des Werkes. Ein wahres Muster lichtvoller Untersuchung ist die Abhandlung der Apokalypse, welche mit der Analyse des Inhalts ein schrittweises Fixiren der kritischen Ansicht über das Buch verbindet. Nicht ganz befriedigend dürfte die Erörterung über den ersten Petrinischen Brief sein.

Auch die Geschichte des Kanons zeichnet sich durch alle die Vorzüge aus, welche dem Verf. in der Behandlung solcher Materien immer in so hohem Grade eigen gewesen sind. Doch könnte man sagen, daß dieselbe die Hauptpunkte noch schärfer aus der Masse der übrigen Einzelheiten hervortreten lassen und der Geschichte dadurch ihren bestimmteren Charakter geben dürfte. Ganz besonders ist aber wieder die den letzten Theil des Werkes bildende Geschichte des Textes überaus durchsichtig gearbeitet. Zum Schlusse noch eine Bemerkung über eine von Bleek in der Abhandlung des Kanons aufgestellte Ansicht: „Das allgemeine „Resultat dieser Betrachtung ist demnach, daß es unter den sogenannten apostolischen Büchern allerdings mehrere gibt, die wir nur als kanonische Schriften „zweiten Ranges, als deuterokanonische Schriften betrachten können, und dieses „in verschiedenem Grade.“ Uebrigens sei kein Grund vorhanden, denselben ihren seit 1400 Jahren in der Sammlung behaupteten Platz zu nehmen, und noch weniger, andere in diese Sammlung einrücken zu lassen. Jenem Schlusssatz aber geht eine Erörterung voraus über apostolische Dignität und normative Autorität im Begriffe des Kanonischen, wonach es doch eben wünschenswerth erscheint, daß der von der kritischen Wissenschaft ermittelte Unterschied unter den neutestamentlichen Schriften auch im Gebrauche derselben einen Ausdruck fände. Hiegegen möchten wir uns verwahren, und zwar nicht bloß, weil doch jene Resultate immer noch angefochtene sind, sondern besonders im Interesse der freien Wissenschaft selbst. Denn Nichts gibt derselben eine so gute Gewährleistung, als daß eben in der Sammlung sich auch solche Schriften befinden und festgehalten werden, über welche das Urtheil ganz ohne Zweifel frei zu stellen ist.

E. Weizsäcker.



## Historische Theologie.

Der Uebertritt Constantin's des Großen zum Christenthum. Akademischer Vortrag nebst geschichtlichem Nachweis von Prof. D. Theodor Reim. Zürich, Orell, Füßli u. C. 1862. VIII u. 105 S.

Diese Schrift hat ihre Bedeutung nicht bloß durch die geschichte und lebensvolle Verarbeitung der das Verhältniß Constantin's und seiner Regierung zum Christenthum betreffenden bekannten Thatfachen, in welcher manches Einzelne ein neues und schlagendes Licht erhält, und durch die Nutzbarmachung dieses Stoffes durch ein daraus entworfenes anziehendes Gemälde, sondern sie führt gewisse Hauptgesichtspunkte klar und rein durch, welche das viel erörterte Verhältniß in seinen Motiven darlegen und das Widerspruchsvolle, was darin zu liegen scheint, begreifen lassen. Ref. ist in dem glücklichen Falle, dieser Auffassung aus voller Ueberzeugung zuzustimmen. Sie ist eigentlich eine Art Ehrenrettung Constantin's gegenüber von Burckhardt's Geringschätzung seines Charakters. Aber es handelt sich dabei in der That nicht um Gunst oder Ungunst, sondern darum, den Thatfachen gerecht zu werden. Es ist sehr leicht, die politischen Motive Constantin's bei seiner Entscheidung nachzuweisen. Diese war ja nur Parteinahme in dem großen Kampfe zweier Weltmächte, dem sich zu entziehen schon unmöglich war. Und seine Stellung darin war fast eine gegebene. Nicht nur blickte er zu hell, um nicht zu sehen, wohin der Sieg sich neigen mußte, sondern es war ja auch derselbe Feind gewesen, der in seiner Jugend ihm die Zukunft abschneiden und gleichzeitig das Christenthum vernichten wollte. Auch das langsame Vorwärtsgelien, das lange Schaukeln fast bis zum Ende läßt sich leicht genug als Politif, als Klugheit denken, und diese hat wohl auch sicher ihr gutes Theil daran. Aber ist damit schon gesagt, daß der Kaiser dem Christenthum gegenüber nichts als ein guter Schauspieler war? Daß er es war, ist auch kaum zu bezweifeln. Das Christenthum des Episkopats, der Theologen ist ihm nicht verwandt, er weiß aber darauf einzugehen; er befreundet sich die Mächte der Zeit, nicht ohne kluges Spiel. Aber schon von vorneherein ist kaum anzunehmen, daß in der von diesen Kämpfen so beherrschten Zeit ein Mann, dessen Lebensaufgabe ihn so ganz mit denselben verflocht, ohne tiefere Beziehung zu denselben hindurchgegangen sei. Wir sind aber in der Lage, über seine persönliche Religion nicht bloß Vermuthungen anstellen zu dürfen, sondern auf Grund der Beweisfille sprechen zu können. Und eben dieß ist das Verdienst unserer Schrift, daß sie neben der Politif diese Religion Constantin's in ein helles Licht setzt, den Erweisen und dem Gange derselben Schritt für Schritt nachgeht, ein überzeugendes Bild daraus entwirft. Wie man es nennen will, einen christlichen Neuplatonismus oder ein neuplatonisches Christenthum — es ist ein Ganzes von religiösen Begriffen, welches jener Doppelstellung zu Grunde liegt und es möglich macht, daß der Kaiser, während er sich gern als Genossen der Bischöfe, ja als eine Art christlichen Oberpriesters geltend macht, auch der pontifex maximus bleiben und den Sonnengott festhalten kann. Man darf kühn aussprechen, daß er ein religiöses selbstständiges Ziel hatte, daß ihn die Absicht trug, das Weltreich jenem all-



gemeinen Gottes- und Vorsehungsglauben, der den Kern seiner Ueberzeugungen bildete, zuzuführen, darin zu vereinigen. So hat er ja nicht bloß dem Heere seine Religion zu geben gesucht; er hat auch beim Arianischen Streit anfangs geglaubt, die Sache in diesem Sinne, gerade über die specifischen Dogmen hinausführend, beilegen zu können. Er hat sich in Nicäa den Mächten des Tages anbequemt, aber auch nachher gezeigt, daß seine Parteinahme nicht tiefer ging. Das war nun freilich eine Phantasie, die Staats- und Weltflugheit des großen Mannes erscheint in diesem Lichte nicht eben größer. Aber es war ein Glück, daß der Mann, der das Christenthum in den Staat einführte, dieß nicht als orthodoxer Eiferer that.

Der Verf. unterscheidet im Gange Constantin's drei Abschnitte. Zuerst ist er der jugendliche Beobachter der Dinge. Die erste Wendung tritt dann ein mit dem Sieg über Maximianus, die zweite mit dem über Licinius; jene begründet den zweiten Abschnitt, den der Freundschaft mit dem Christenthum, diese den dritten, den der wirklichen Begünstigung. Im Ganzen sind diese Grenzen doch auch flüßig genug. Es sind die Dinge, die Verhältnisse selbst in ihrer objectiven Macht, welche stetig vorwärts treiben. Die Parteinahme war wohl innerlich schon in der Zeit der Verfolgung gereift und sie ist auch in der letzten Zeit noch durch solche Züge eingeschränkt, welche eben die Fortdauer der selbstständigen und eigenthümlichen inneren Stellung beweisen. Ueberzeugend ist die Beweisführung Keim's, daß die Erzählung über den Ursprung des Iaharum ganz Fabel sein muß, daß er aber damals doch dem Heere das christliche Zeichen gegeben hat. Wie weit dabei die persönliche Hoffnung, in demselben zu siegen, hereingepiekt, wie weit es eben bloße offene Parteierklärung war, läßt sich freilich nicht ebenso sicher ausmachen. Klarer ist, daß die letztere sich durch Kampf und Sieg über Licinius nachher von selbst vollenden mußte. Auch dieß hat Keim lichtvoll dargethan und die hier auf die heidnischen Berichte gegründete Meinung von jetzt erst eintretender innerer Wandlung glücklich beseitigt.

In Einer Beziehung namentlich vermag Ref., wie der früheren Ausföhrung des Verf. in den Theol. Jahrb. 1852, so der jetzigen Erneuerung derselben nicht beizutreten, nämlich in der Auffassung des Galerius-Edictes, Euseb. 8, 17. 1. de mort. persee. 34., als von neuplatonischem Standpunkt zu erklären, so daß den Christen darin Abfall vom ursprünglichen berechtigten Christenthum Schuld gegeben und als Grund der Verfolgung aufgestellt wäre. Die Gründe sind folgende: 1. Der Zweck der Verfolgung ist deutlich bezeichnet, wenn es über den Erfolg derselben heißt: *cum — — videremus nec diis eodem cultum ac religionem debitam exhibere, nec Christianorum deum observare*. Das Erstere war der Zweck gewesen. Statt dessen war nun eine äußerliche Religionslosigkeit erzeugt, welche schlimmer schien als das Christenthum; darum wird ihnen gewährt: 2. *ut denuo sint Christiani et conventicula sua componant* — das heißt: sie sollen wieder werden, was sie vor der Verfolgung waren. Hiernach läßt sich 3. *Christiani, qui parentum suorum reliquerant sectam*, — und *ut non illa veterum instituta sequerentur, quae forsitan primi parentes eorum constituerant, sed pro arbitrio suo atque ut hisdem erat libitum, ita sibi met leges facerent, quas observarent, et per diversa varios populos congregarent* — nur vom Abfall von den betreffenden

Volkreligionen zum Christenthum, welches denselben als etwas willkürlich Gemachtes gegenübergestellt wird, versiechen. Die Sectenzerklöstung, welche bei der anderen Auffassung dem ursprünglichen Christenthum entgegengesetzt wäre, ließ sich überdies damals gar nicht als der vorherrschende Charakter bezeichnen.

Von anderen Einzelheiten, worüber sich noch streiten ließe, möge nur noch das Verhältniß der Ectie von 312 und 313 erwähnt werden, wo auch nach der scharfsinnigen Beweisführung S. 81 f. Zweifel über die Zurückdatirung des ersten in den Anfang des Jahres 312 und seinen danach bestimmten Charakter übrig bleiben. Wenigstens auf das *ἡδη μὲν πάσαι* bei Euseb. 10, 5. dürfte, als zu *οκονοῦντες* gehörig, nicht zu viel Gewicht zu legen sein.

Ein Verdienst ist es auch, daß der Verf. die Schrift *de mortib. persecutor.* der Abschätzung Burkhards gegenüber in ihrem historischen Werthe zu Ehren zu bringen sucht.

C. Weizsäcker.

Primus Truber, der Reformator Krain's. Ein Beitrag zu der Reformationsgeschichte Oesterreichs, von D. H. C. Wilh. Sillem, Schuldirector zu Oberschützen in Ungarn. Erlangen. Verlag von Theod. Bläsing. 1861. XII u. 98 S.

Der Verf. dieser Schrift sucht darin in der Kürze nicht nur das Wirken Truber's zu schildern, sondern überhaupt einen Ueberblick über die Anfänge und das frühe Ende der Reformation in Krain zu geben. Sie ist daher weniger eine Lebensgeschichte Truber's, diese wird vielmehr nur partienweise berührt, als eine Reihenfolge kleiner Abhandlungen, welche sich auf jene beiden Gegenstände, Truber's Wirken und die Religionsgeschichte Krain's im 16. Jahrhundert, beziehen. Die 6 Capitel handeln von den nationalen und kirchlichen Verhältnissen des Landes in dieser Zeit, von den Anfängen der Reformation daselbst, von der Herausgabe reformatorischer Schriften in Windischer Sprache, von Truber's Gönnern und Mitarbeitern, von der Herausgabe evangelischer Schriften in südslavischer Mundart, von dem Fortgang und Untergang der Reformation in Krain. Ein großer Theil der Schrift bezieht sich also auf die slavischen Uebersetzungen und Drucke evangelischer Schriften in Ljubingen und Urach und stützt sich dabei auf Schnurrer's slavischen Bücherdruck. Sonst ist besonders Palvaser's Ehre des Herzogthums Krain benutzt. Winkler's Arbeit (anecdota etc.) war dem Verf. nicht zugänglich; dagegen hat er aus dem Kaupach'schen Nachlasse auf der Hamburger Stadtbibliothek die dort in Abschrift von den Drucken vorhandenen Vorreden Truber's zu seinen Uebersetzungen benutzt und verwendet. Das Büchlein erwirbt sich das Verdienst, dazu beizutragen, daß jene merkwürdige und schöne Unternehmung, sowie die Empfänglichkeit, welche auch jene Länder für die Reformation gezeigt, weiteren Kreisen in's Gedächtniß gerufen werde. Ein Verdienst ist es auch, daß er sich, was das Verhältniß Truber's zu Berger betrifft, der zuverlässigen Darstellung Schnurrer's gegenüber den ganz ungegründeten Zweifeln und irriger Auffassung durch Sixt annimmt (S. 37 ff.). Mit Recht hat er wenigstens in der Vorrede noch sich in Betreff der Glagolitischen und Cyrillischen Schrift den gründlichen Beweisen Schafarik's unterworfen, daß die erstere die ältere, auf Cyrill's Erfindung zu-

rückzuführende ist, die Cyrellische aber eine später unter dem Einfluß der griechischen entstandene. Diesfür spricht selbst der Augenschein so stark, daß die späte Erkenntniß des Verhältnisses fast auffallend erscheinen kann.

C. Weizsäcker.

Beiträge zur Geschichte August Hermann Francke's, enthaltend den Briefwechsel Francke's u. Spener's, herausgegeb. von G. Kramer, Director der Francke'schen Stiftungen. Mit einem Bildnisse A. H. Francke's und zwei Facsimile's. Halle, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses. 1861. XVI u. 476 S.

Der Verf. hat schon 1859 in dem Programm des Pädagogiums in Halle „Beiträge zur Geschichte A. H. Francke's“ veröffentlicht, welche auf handschriftlichen Quellen, die ihm an Ort und Stelle zu Gebote standen, beruhten. Seitdem aber gelang es, auf der Bibliothek des Waisenhauses weitere handschriftliche Quellen zur Geschichte jener Zeit in großem Umfange aus längerer Verschollenheit wieder zu entdecken. Und daraus bietet er nun einige Stücke verschiedener Art, welche sich sämmtlich auf Francke's Person beziehen und sich über die ersten vierzig Lebensjahre desselben erstrecken.

Hierunter ist wohl das am wenigsten allgemein Interessante Nr. I., welches von Francke selbst zusammengestellte Notizen über seine Familie enthält, worin wenig Charakteristisches, aber Manches sehr weitreichend.

Hierauf folgt, Nr. II., die bekannte Darstellung seiner Befehrung von ihm selbst, aus der schon bei Knapp die Hauptsache mitgetheilt und die seither oft benutzt worden ist. Es ist dankenswerth, daß der Verf. dieses für die ganze Geschichte des Pietismus so höchst wichtige Schriftstück vollständig und authentisch aus Francke's Originalconcept mittheilt. Zu welchem Zwecke — daß es eine concrete Veranlassung war, ist unzweifelhaft — er den Aufsatz an Spener schickte, ist noch nicht ermittelt.

Unter Nr. III. ist eine von Francke selbst herrührende Zusammenstellung von Lebensnachrichten über ihn bis zu seiner Berufung nach Erfurt abgedruckt. Er scheint sie in späteren Jahren gemacht zu haben. Es sind größtentheils kurze Notizen, die aber für manche Punkte seines Lebens wie der Zeitgeschichte den festen Halt geben. Die breitere Darstellung, welche bei der Erfurter Berufung eintritt, scheint darauf zu deuten, daß dieser Schluß zur Anlage der Aufzeichnung gehört. Der Herausgeber meint, er habe hier abgebrochen, weil er die Erfurter Zeit selbstständig behandeln wollte.

Nr. IV. stellt nun eben die Erfurter Zeit dar und zerfällt in zwei Abschnitte. Der erste ist aus einer handschriftlichen „Neuesten Kirchengeschichte seit 1689“ von Callenberg, welche unter den wiederaufgefundenen Schriftstücken 12 Foliobände füllt und bis 1724 reicht. Was uns hier geboten wird, ist zwar sichtlich mit der Einseitigkeit apologetischer Wärme geschrieben, aber so gut und instructiv, daß es wohl die Mühe zu lohnen scheint, auch die übrigen Theile dieser Arbeit, wo sie ein neues Licht für die Geschichte jener Zeit geben, auf irgend eine Weise nutzbar zu machen. Im zweiten Abschnitt gibt der Herausgeber selbst eine Geschichte der Erfurter Zeit Francke's mit eingelegten wichtigen



Documenten. Aus beiden Darstellungen zusammen zeigt sich, wie die Berufung von Anfang unter Umständen erfolgte, welche einen übeln Ausgang fast nothwendig machten. Der größte Theil der Geistlichkeit zeigte den entschiedensten Widerwillen. Als Francke kam und sein Examen gehalten werden mußte, zogen sie sich von diesem Act unter allerlei Vorwänden zurück. Nur drei Collegen assistirten dem Senior Breithaupt dabei. Man holte Gutachten von Leipzig und von Mayer in Hamburg. Das erstere fiel zweideutig, das letztere offen anklagend aus: Francke huldige dem Perfectionismus. Auch das schöne Bekenntniß Francke's in seiner Antrittspredigt zum rechtfertigenden, aber freilich thätigen Glauben konnte das Verhältniß nicht mehr besser gründen. Nun gelang es den Gegnern, eine Inquisitionscommission aufzustellen, welche Francke auf Schritt und Tritt verfolgte. Der Rath schien ihm anfangs günstig, aber die Hartnäckigkeit des Ministeriums schlichterte bald die Mehrheit desselben ein. Nur seine Gemeinde blieb Francke'n anhänglich. Was aber dann seinen Sturz ausführen half, war die Entfernung des Landesherrn, die eine politische Verächtlichung begünstigte, und wohl auch katholischer Widerwille. Denn Callenberg erzählt, daß anfangs die Katholiken an Francke große Freude gehabt und dieses Christenthum, das doch auch dem Gesetz sein Recht widerfahren zu lassen schien, ganz anders respectirten, als das gewöhnliche dogmatische der lutherischen Kirche. Das schlug aber bald um, als eine Conversion einer Katholikin durch Francke vorkam. Die Gegner behaupteten nun in Erfurt, die Pietisten gingen darauf aus, das Territorium einem benachbarten Kurfürsten zuzuwenden, und in Mainz hatte man jedenfalls den Eindruck, daß hier eine Quelle der Unruhe sei, die man besser verstopfe. Die Hauptklage gegen Francke blieb immer, daß er einen falschen Nemismus lehre, daneben freilich besonders der Zulauf, die Conventikel, die Aufrichtung einer eigenthümlichen Bruderschaft. Im Verlaufe der Händel spielt besonders die catechetische Predigtrepetition durch Breithaupt einen Streitpunkt. Breithaupt selbst brachte übrigens auch ihre Angelegenheit auf die Kanzel, ehe es wohl nöthig war. Auch die Einmischung von Sagittarius reizte die Gegner nur weiter. Als dann die Absetzung ausgesprochen war, halfen weder Francke's Vorstellungen, noch die Bitten seiner Gemeindeglieder, noch die der Kinder. Die erste größere Wirkung seines Auftretens war nämlich eine Erweckung von Kindern von 8—9 Jahren gewesen, die ihn baten, die Predigt mit ihnen durchzugehen, und daran schloß sich dann die Bildung von Conventikeln mit den Erwachsenen. Man erwehrt sich schwer der Vermuthung, daß die letzteren damals schon die Kinder voranschickten, weil sie von vorneherein zu schlichternem Auftreten Ursache hatten und weil sich doch eigentlich gegen die Kinderkatechese am wenigsten sagen ließ. So sollte zuletzt auch die Kinderbitte noch rühren. Die Laienwelt scheint im Ganzen, auch soweit sie nicht selbst von der Bewegung ergriffen ist, doch derselben günstig zu sein. Merkwürdig ist besonders das günstige Urtheil eines Leipziger Rathsherrn Carpoz über Francke, eines nahen Verwandten des bekannten Gegners des Letztern. Aber die protestantische Hierarchie war zu mächtig. Und wie wußte dieselbe das Volk zu bearbeiten! Auf dem Lande ging die Sage, daß in Erfurt durch Breithaupt und Francke eine neue Religion entstanden sei (vgl. S. 106). Callenberg erzählt, wie ein Student in Erfurt unter die Pietisten kam. Die Mutter, eine Schulmeisterin, macht sich sammt einer Tochter auf den Weg, ihn zu retten.



Sie lernen Francke selbst kennen, und sein erbauliches, freundliches Gespräch tröstet sie. Nachts aber sagt die Tochter zur Mutter: Denkt, wenn die Pietisten nun kämen und brächten uns um. Die Familie wird aber nachher gewonnen.

Weit merkwürdiger noch als alles Bisherige ist das V. Stück dieser Sammlung, das Bruchstück eines Tagebuchs Francke's, welches die Zeit zwischen dem Abgang von Erfurt und dem Eintritt in Halle und die erste Zeit an letzterem Orte umfaßt. Theilweise sind es auch hier nur abgerissene Aufzeichnungen, aber sie werden um so wichtiger, als nun Francke durch den Namen, den ihm seine Gegner gemacht haben, in alle möglichen näheren und ferneren Beziehungen tritt; der immer noch engere Rahmen von Erfurt erweitert sich; er ist jetzt eine Person, die in Berührung mit allen wichtigeren Fäden der religiösen Zeitgeschichte steht. Und als er dann nach Halle kommt, ist ein Feld gewonnen, wo der gestählte Mann ohne den Druck, der in Erfurt auf ihm lag, mit voller Kraft und Lust des Schaffens seinen Grundsätzen Gestalt geben kann. Von Erfurt war Francke mit Schimpf weggewiesen. Man fand noch ein Schmutzgericht an die Mauer des Augustiner-Pfarrhauses angeheftet. Er hatte sich nach Gotha begeben und es schien, als ob er da gehalten werden sollte. Indessen wurde in Berlin seine Berufung nach Halle beantragt, und er folgte der Einladung der Freunde, welche durch seine Gegenwart daselbst die Sache zu fördern dachten. In Berlin fand er Alles noch viel unreifer, als er gedacht hatte; man verfiel dann darauf, ihn als Geistlichen in Cöln a. d. Spree zu halten. Er selbst hatte dazwischen einen Auszug nach Coburg. Zuletzt aber kam es doch zur Entscheidung mit Halle. Dort fand er freilich auch nicht überall guten Empfang, wie bekannt. Unter den Geistlichen waren Stießer, Kot, Schrader erbitterte Gegner und lange gingen die Controverspredigten fort. Man machte Schwierigkeiten mit einer erst zu haltenden Probepredigt. Auch war der abgesetzte Prediger in der Verstadt Glaucha, den er ersetzen sollte, noch im Besitz des Hauses und machte Miene, sich zu halten. Aber Clearius als Inspector, obwohl nicht zugeneigt, vielmehr vorsichtig, ja mißtrauisch, erwies sich doch nicht nur als ein verträglicher und edel denkender, sondern auch als ein auf das wahre Beste der Gemeinde ausgehender Mann. Er capitulirt nach einiger Zeit förmlich mit Francke und stellt ihm billige Bedingungen. Hauptsächlich aber drang das Begehren der Gemeinde selbst durch, welche nach üblen Erfahrungen mit dem Vorgänger dem neuen Seelsorger mit wahren Verlangen entgegenkam. Und wie wohlthätig mußte nun die neue Art zu predigen sein. Da hören wir gelegentlich drei Predigtthematika von Einem Sonntag. Francke predigt vom Glauben, der im Kreuz geboren wird, Clearius gleichzeitig davon, daß man Geld zurücklegen solle, um im Alter Etwas zu haben. Stießer aber, daß das Spielen nicht schlechterdings verboten sei, sondern eine zulässige Lust. Sodann ist das ganze Auftreten Francke's eine Kette von Unternehmungen, wirklich aus der Gemeinde und den Gemeindegliedern etwas Anderes zu machen. So in Predigten über concrete Materien, so im Beichtstuhle, im amtlichen und Privatverkehr. Da wird die Katechismuslehre neu ausgedehnt, fast neu eingeführt, Mißbräuche, wie die Aelingelbeuteltschmäuse, Rechnungsablegung am Sonntag, beseitigt, wohlthätige Dinge, wie die Bezahlung des Schulgeldes für Arme aus dem Kirchenopfer, eingeführt, auf Sonntagsheiligung gedrungen. Besonders ist es, zumal gegenüber der späteren Stellung des Pietismus zur Privatbeichte, von Interesse, zu

sehen, wie fruchtbar Francke den Beichtstuhl macht, wie er auf Veröhnungen, Besserung lüderlichen Wandels vor dem Abendmahls-genusse dringt. (Die Gegner freilich sagten ihm nach, er weise die Leute „von wegen des Toback-Trinkens“ aus dem Beichtstuhle, S. 189.) Die Gegner sind hier bei weitem nicht so mächtig, obwohl sie ihn als Gegner des Theatralischen und des Tanzens, Platonisten und Stifter bedenklicher Bruderschaft auf ihren Kanzeln verschreien. Die Laienwelt läßt sich dadurch nicht beirren. Merkwürdig ist auch, wie die Pietisten weithin eine Verbindung untereinander unterhalten. Als Francke von Gotha nach Berlin reist, macht er eine Menge Stationen bei Geistesverwandten. Spener läßt sich in Berlin von ihm eine Liste machen. In Halle ist ein beständiges Ab- und Zustromen von Besuchern. Es ist viel vornehme Welt dabei. Aber man sieht auch, wie wenig diese Kreise noch einen Unterschied der schwärmerischen Bewegungen machen. Petersen gehört unter die Brüder, Francke freut sich sehr über die Nachrichten von den ekstatischen Weibspersonen in Halberstadt, in Erfurt. In Halle spielen damals auch die reformirten Interessen. Es wird um die Domkirche gekämpft, doch ist keine Spur, daß der Pietismus mit dieser Sache zu thun hatte. Die ganze Aufzeichnung läßt nur bedauern, daß sie nicht länger fortgesetzt ist. Sie ist eine höchst anziehende und bedeutsame Quelle der Kirchengeschichte jener Zeit.

Das VI. Stück des Mitgetheilten macht den größten Theil des Buches aus (S. 193—475.) und enthält den Briefwechsel Francke's mit Spener von 1689 bis 1702. Den Anfang machen Briefe Francke's von Erfurt aus; dann folgt die erste Mittheilung Spener's über die Gelegenheit für Francke, nach Halle zu kommen, und sofort der reiche Briefwechsel zwischen Halle und Berlin bis 1702. Es läßt sich nicht läugnen, daß darunter viel Unbedeutendes ist, und für das Wichtigere wäre es vielleicht zweckmäßig gewesen, wenn der Herausgeber das Ganze mit Erläuterungen begleitet hätte, welche die Dinge auch für den leicht genießbar machten, der mit jenen Geschichten nicht ganz vertraut ist. Der Inhalt der Briefe betrifft zum Theil Privatangelegenheiten. Sie enthalten die Mittheilung der Verlobung Francke's an Spener (S. 311.) — die erste Bekanntschaft mit der Braut datirte sich von beider Anwesenheit bei der Taufe eines Türken her — Spener's etwas steif-feierlichen, aber von wahrer Salbung durchdrungenen Glückwunsch zur Geburt des ersten Sohnes (S. 328.) und Aehnliches. Sodann enthalten die Briefe eine Menge Mittheilungen über Personen; man sieht in den lebendigen Zusammenhang der da und dort zerstreuten Glaubensgenossen hinein. Zu läugnen ist nicht, daß dabei auch recht viel Klatsch mit unterläuft. Ein großer Theil aber des Verkehrs bezieht sich auf den Gang der Dinge in Halle, besonders die Streitigkeiten, in welche Francke und seine Freunde in Halle verwickelt wurden oder auch sich selbst verwickelten. Denn daß dieß Letztere gesagt werden muß, zeigt sich hier recht deutlich. Der Herausgeber hat S. IX. Anm. das von Theluck im Osterprogramm 1854 ausgesprochene Urtheil über Francke: *imo asperum haud raro et imperiosum repperis*, angefochten. Man sollte meinen, gerade seine Publication gebe die auffallende Bestätigung desselben. Francke ist eine aggressive Natur. Seine praktischen Erfolge sind in ihrer Art dadurch bedingt. Aber er greift auch weiter, als es nöthig ist, und sein Austreten ist nicht ohne Schroffheit in der Sache, mag er auch noch so sehr die Grundsätze einer in Liebe gegründeten Zucht anerkennen und anempfehlen.

Bei den fortwährenden Reibungen und Processen mag doch die Schuld nicht so ganz bloß in den Angriffen der Gegner liegen; wenigstens erhielt sich Francke seine Ruhe dabei nicht immer. Dieß wird gerade in diesen Briefen an dem Unterschied zwischen ihm und Spener deutlich. Dieser Unterschied hängt allerdings mit der Stellung beider zusammen. In Halle ist die *ecclesia militans* des Pietismus. Spener in Berlin hat dafür zu sorgen, daß die gute Stimmung dort erhalten bleibt, daß die Gegner nicht Raum gewinnen. Da gibt es beständig zu vermitteln, zu beschwichtigen, fürzusprechen, und diese Aufgabe erfüllt er mit bewundernswürdiger Klugheit und Umsicht, die nur deshalb nicht ausartet, weil ihm eben die Ruhe und Vorsicht Natur ist. Aber er hat nun beständig auch in Halle zu mäßigen. Alle Augenblicke hört er von Etwas, was dort geschehen, und was ihm selbst Sorge macht. Mit größter Schonung fragt er nach, wie es sich verhalte; oft ist es leeres Gerücht, oft aber doch auch Anlaß für ihn vorhanden, in aller Sanftmuth und Feinheit die rechten Grenzlinien des Eifers zu weisen. So ist er wohl erfreut über die gesegneten Wirkungen, die aus ernstlicher Benutzung des Beichtstuhles erwachsen, aber es kommen ihm doch (S. 229 f.), da die Ausschlüsse zu ernstlichen Collisionen führen, große Bedenken. Nach der jetzigen Verfassung der Kirche, meint er, würde die consequente Verfolgung dieser Zucht von ihrer Seite nur dahin führen, daß man sie nirgends mehr dulden würde und die Kirche um so gewisser mit *proditores* des Heiligthums angefüllt würde. Unter diesen Umständen habe man doch im Gewissen zu erwägen, daß wir einen ausdrücklichen Befehl vom Herrn zu solcher Zurückweisung der Unwürdigen nicht haben, und ob man im Kampfe um diesen gehemmten Theil des Amtes es darauf ankommen lassen dürfe, auch das Uebrige desselben, womit man noch Nutzen schaffen könne, zu verlieren. Diesen gesunden Standpunkt verläugnet er auch sonst nicht. Später vernehmen wir in einer Reihe von Briefen, in welche innere und äußere Nöthen ihn das Frankhafte Auftreten Schade's in der Beichtsache in seiner nächsten Nähe versetzt. Ging ja dieß, äußerlich der Francke'schen Benutzung der Privatbeichte entgegen gesetzt, doch zuletzt aus demselben Princip, derselben Unzufriedenheit mit dem kirchlichen Institut und seiner Schwäche, hervor. In Halle ist er sehr dafür, daß man den Ausweg der freien Beichtvaterwahl befördere, und wünscht Francke'n Glück, als ein Theil seiner Glauchaer später in der Stadt communicirt. Ueberhaupt ist seine Meinung (vgl. S. 350), zwar die Gefahren nicht zu scheuen, wenn man sonst Böses thun oder das ganz nöthige Gute unterlassen müsse; aber so lange das nicht eintrete, stehe es wohl mit dem Glauben, die Gefahr zu vermeiden und das Gute so einzurichten, daß es am wenigsten Gefahr bringe.

Längere Zeit schien es, als ob die erwachsenen Streitigkeiten in Halle die Wiederentfernung Francke's von da herbeiführen würden. Aber Ende 1693 kann Spener ihm die höchst günstige Resolution des Kurfürsten, welche die Bekämpfung des „*pietistischen Wesens*“ im Allgemeinen verbot, melden. Freilich waren die Kämpfe damit nicht zu Ende. Und immer gibt es wieder Anlässe für Spener, Francke'n zurückzuhalten. Da erscheinen dessen *Observationes biblicae* und erregen großen Lärm. Spener kann ihm nicht bergen, daß er wünschte, zuver darum gewußt zu haben, da er sich getraue, eine Art zu zeigen, wie der Zweck ebenso kräftig erreicht und doch das *invidia* declinirt worden wäre, S. 324. Francke geht auf den *Chiliasmus* ein, Petersen ver-



kündet dieß Spener'n. Dieser möchte nur wissen, ob er es ganz oder zum Theil mit Petersen halte. Er bittet Gott herzlich um Weisheit für ihn, zu erkennen sowohl die Wahrheit, als wem, wann und auf welche Weise dieses Stilk derselben bei Andern vorzutragen sei. In jedem Fall, meint er, haben wir in den Gemeinden fast lauter Leute, denen wir nichts mehr als Christum den Gekreuzigten in Buße und Glauben vorzutragen, und bis dieses verdaut, sie mit härterer Speise zu verschonen haben, S. 336. Weiterhin will er doch nicht glauben, daß Francke auch die Reinigung der Seelen und Vergebung nach dem Tod statuiren werde. Mit Schrecken hat er früher (S. 295.) von anderwärtigen Versuchen der Privatcommunion gehört, er fürchtet davon einen unheilbaren Miß. Nun muß er (S. 396.) auf einmal hören, auch Francke und Freylinghausen fingen damit hin und her in den Häusern an. Es beruhigt ihn, S. 396., von Francke selbst zu hören, daß es nur in sehr beschränkter Weise mit den Hausgenossen und wenigen Geladenen ohne separatistischen Charakter geschehen ist. Auch die eingeführte Gewohnheit des Brodbrechens will er sich gefallen lassen, wenn es nur nicht vor die Augen oder Ohren der Kästerer oder auch Unverständiger komme. Aber er deutet doch überhaupt die äußerste Behutsamkeit an. Da muß er weiterhin erleben, daß Francke über den Magistrat, der Comödianten auf dem Markte ihn und seine Predigten, auch das Waisenhaus verspotten ließ, auf der Kanzel Wehe ruft, und daß man diesen Racheruf in Berlin gar auf den Kurfürsten selbst beziehen will. Auch sangen die in Halle an, den Exorcismus zu beseitigen (vgl. S. 410 f., 444 f.), berufen sich auf die älteren Edicte hierüber. Spener zeigt, daß diese bloß für die Mark gelten. Er hat auch einst gelernt, in Dresden, Exorcismus und Mißgewand tragen, was ihm früher fremd gewesen, und Friedens halber seinen Rücken darunter beugen (S. 445.).

Neben diesem Allem aber unterstützt er die Sachen in Halle auf's Kräftigste von Berlin aus; es ist eine eng verbundene Gemeinschaft, die für einander steht. Nur grenzt sie überall mit bedenklichen Elementen, schwärmerischen, ekstatischen, separatistischen Erscheinungen, zusammen und hat die größte Mühe, sich derselben zu erwehren. Auch hier ist Spener immer der Vorsichtigere. Francke schwärmt selbst für die ekstatischen Weiber.

Auf die Geschichte des Waisenhauses fällt nicht viel besonderes Licht. Die Unterstützung von oben war wohl gut, aber Francke hatte sich gegen Bevormundung und Störung zu wehren, Rechnungscontrole. Die Beiträge lassen sich schon nicht gut veröffentlichen, weil so Manche wohl unterschrieben, aber nicht bezahlt haben, so die kurfürstliche Durchlaucht selbst 1000 Thaler, S. 453. Ein Knabe im Pädagogium macht große Unannehmlichkeit, weil er sich dem Teufel verschreibt, um dem Präceptor zu trotzen, S. 424.

Auch im Style unterscheiden sich die beiden Charaktere. Francke schreibt aphoristisch, unruhig, Spener immer klar, aber breit, weitschweifig, förmlich.

Die ganze Veröffentlichung enthält so manchen Beitrag zur richtigen Würdigung jener Bewegung, die man immer noch viel zu eng auffaßt; es hatte den Anschein, als ob die deutsch-evangelische Kirche auseinandergehen wollte; in der That war es die Vollendung der Reformation, der stärkste Angriff gegen den alten Kirchenbegriff, wie er sich in anderer Form wieder aufgebaut hatte.

E. Weizsäcker.



## Systematische Theologie.

Der heutige Rationalismus, besonders in der deutschen Schweiz. Vortrag, gehalten in der St. Peterskirche zu Genf den 11. September 1861, von J. Riggensbach, Prof. in Basel. Basel, Bahnmeyer's Buchhandlung (C. Dettlof). 1862. VII u. 95 S.

Die vorliegende Schrift verdankt ihren Ursprung, wie schon ihr Titel zum Theil andeutet, einer Aufforderung, welche das Comité der evangelischen Alliance in Genf an den Verf. ergeben ließ, des Inhalts, er möchte für die September-Versammlung die Beantwortung der Frage übernehmen: welches die hauptsächlichsten Punkte seien, worin der gegenwärtige Rationalismus, besonders in der deutschen Schweiz, dem evangelischen Christenthum widerspreche.“ Nur schwer entschloß sich der Verf. zur Uebernahme der Arbeit; aber es wuchs ihm unter derselben die Gewißheit, daß er an seinem Theile eine Pflicht erfülle. Bei der vorliegenden, in größerer Vollständigkeit, als ihn die Hörer vernahmen, erscheinenden Ausgabe denkt der Verf. nicht bloß an sein engeres Vaterland. Er erkennt in dem Rationalismus eine Macht, die sich jetzt wieder an den verschiedensten Orten regt; aber allerdings ist sein Hauptaugenmerk auf die deutsche Schweiz gerichtet. „In dem besondern Beispiele gibt sich das allgemeine Wesen des Rationalismus kund und wiederum die Verantwortung der Wahrheit kann auch gegen den besondern Angriff nur so geführt werden, daß der Vertheidiger derselben auf ihre allgemeine Grundlage zurückgeht.“

Für den Verf. ist es, wie er bekennet, besonders schwer, über die ihm gestellte Frage Bericht zu erstatten, d. h. innerlich schwer, und dieses um so mehr, wenn man unter den Vertretern der zu bekämpfenden Richtung nahestehende Freunde zählt, noch mehr, wenn man, wie der Verf. selber, dazu gehört hat und es jetzt freilich als eine Gnade preist, daß man nicht mehr darunter ist, aber doch zu Zeiten nichts dringender zu erleben hat als: ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben. Am besten glaubt der Verf. der ihm gestellten Aufgabe zu genügen, wenn er dem besondern Falle, den er zu beurtheilen hat, auf den Grund geht. Er sucht daher die eigentlichen und entscheidenden Gegensätze zwischen Rationalismus und evangelischem Christenthum auseinanderzusetzen. Sie erstrecken sich auf die Bibel, worin der Rationalismus nicht ein Geschichtsbuch und nicht ein dogmatisches, sondern einzig ein Religionsbuch mit wechselnden theologischen Verstellungen sieht. In Beziehung auf die Christologie unterscheiden sich zwar die Vertreter des jetzigen Rationalismus von Strauß dadurch, daß sie keineswegs, wie dieser, jene absolute Kälte gegen den geschichtlichen Christus an den Tag legen, vielmehr den geschichtlichen Christus festhalten und seiner durchaus nicht entzathen wollen, den Christus der Geschichte, und nicht den der Speculation, den Christus der Evangelien, und nicht den der Theologen, unter welchem geschichtlichen Christus sie freilich den wunderlesenen, den auch nicht im Wunder der Auferstehung bestätigten verstehen. Aber im Grunde bleibt es doch beim Strauß'schen Canon, daß, in einem Individuum gedacht, sich die Eigenschaften und Functionen widersprechen, welche die Kirchenthebre Christo zuschreibt, und daß sie nur in der Idee der Gattung zusammenstimmen. Die rationalistischen Gegner haben eben nicht den lebendigen Christus: sie er-

kennen keine Wunder an, weil sie keinen Gott haben, der Wunder thut, keinen Vater, der seinen Sohn senden könnte. Zwar thun sie bisweilen, als ob sie sich auf die Frage, ob es Wunder gebe oder nicht, gar nicht einlassen wollten; die aber ehrlich reden, sagen es mit dürrer Worten, die wissenschaftliche Betrachtung der Geschichte schließe das Wunder aus. Das Wunder erscheint ihnen nur als das Erzeugniß unserer Phantasie. Sie übersehen, wie die biblischen Quellen die Wunder in einem so unlöslichen Zusammenhange mit den wunderbaren Worten der Wahrheit und als ein so unabtrennbares Glied des ganzen Erlösungswerkes Gottes bezeugen, daß, um hiegegen aufzukommen, eine absolute Gewißheit der völligen Unmöglichkeit vorhanden sein müßte, wie sie die Gegner nimmermehr bewiesen haben. Es hängt dieses freilich zuletzt mit der Anschauung zusammen, welche die jetzigen Vertreter des speculativen Nationalismus über Gott haben. Da wird denn der Ausdruck „Persönlichkeit Gottes“ auf das bestimmteste verworfen, eine außer- und überweltliche Persönlichkeit sei undenkbar und widerspruchsvoll, Gott sei keine Einzelpersönlichkeit, sondern der unendliche Geist, im Menschengestalt als dem endlichen wirkend. Aber mit Recht fragt der Verf. dagegen: Der die zweckvolle Weisheit der Welt gesetzt hat, muß er nicht seiner selbst und alles seines Thuns sich ursprünglich bewußt sein? Nennen sie ihn die Alles durchschauende Intelligenz, was wäre das für eine Intelligenz, die sich nicht selbst wüßte? Fehlt es so rückwärts am Grunde, so fehlt es auch vorwärts am Ziele der Vollendung. Dem speculativen Nationalismus ist das ewige Leben, abgetrennt von der Unsterblichkeit, nichts als das in der Theilnahme am Ewigen sich ewig Wissen in der Flucht des Augenblicks. Die Vertreter dieser Anschauung, indem sie hierdurch die Trennung von Seele und Leib verewigen, bedenken nicht, daß sie gerade dadurch den Begriff und die Macht des Todes setzen. Es deutet dieses auf die Unterschätzung der Sünde. Zwar ist anzuerkennen, daß sich in der Lehre des gegenwärtigen Nationalismus von der Sünde eine tiefere Einsicht kund gibt, als es bei dem altnationalistischen Pochen auf die Tugend des Menschen der Fall war. Aber die Sache kommt schließlich doch darauf zurück, daß der natürliche Zustand des Menschen, wie er jetzt nach der Erfahrung beschaffen ist, nur als eine unausweichliche erste Stufe der Entwicklung, als eine Schranke angesehen wird. Sie läugnen zwar nicht die Sünde, aber sie erkennen sie nicht in der Tiefe ihrer Abscheulichkeit und Verdammtlichkeit vor Gott. Sie stellen einen Begriff derselben auf, bei welchem die tiefsten Aussagen unseres Gewissens, das uns unsere Schuld vorhält, gedämpft werden, und so auch das Bedürfnis einer Erlösung im vollen Sinne consequenter Weise beseitigt wird. Sie sind wohl Sünder, aber nicht verlorene Sünder, sonst könnten sie nicht mit dem einzigen Rettungsmittel so umgehen, wie sie es thun. Das führt auf den letzten Punkt, die Lehre vom Glauben und seinen Wirkungen.

Hierbei zeigt sich nun der merkwürdige Widerspruch, daß dieser speculative Nationalismus entschieden bekämpft, was man von jeher in der Christenheit als Inhalt des Glaubens angesehen hat, und dabei ebenso entschieden behauptet, gläubig zu sein und durch den Glauben gerecht und selig zu werden. Die Vertreter dieser Richtung sagen, — und daraus erklärt sich dieser Widerspruch — der Glaube sei die innere Beziehung des persönlichen Geisteslebens auf Gott, nicht aber das Annehmen und Fürwahrhalten bestimmter Uebertreibungen. Es be-

ruhe der Werth des Menschen auf dem Kern seiner Gesinnungen, der praktischen Religiosität, und diese sei nicht an diese oder jene Dogmen gebunden, der ganze Proceß der Heilsaneignung sei unabhängig von jeder Vermittlung durch Christum. Aber sie sehen nicht, wie der Glaube nicht aus sich selber leben kann, sondern wie er aus der Wahrheit leben muß; bemerken nicht, daß, wer sich anstatt auf Gottes Wahrheit auf die Innigkeit der Hingebung seines Gemüthes stützt, aus dem Glauben das feinste Eigenwerk macht. Sie erkennen nicht, wie das Fikrhalten der Wahrheit, daß ein gnädiger Gott sei, die unumgängliche Voraussetzung des Glaubens sei, eine Wahrheit, die durch die positive Predigt von Christo verkündigt wird. Es handelt sich dabei nicht um diese oder jene äußere Begebenheit, sondern um das Ganze des Erlösungswerkes Gottes. —

In dieser ganzen Darlegung geht der Verf. bei aller seiner Entschiedenheit mit der größten Ruhe, Unparteilichkeit und Milde zu Werke. Er belegt die Aussprüche seiner Gegner genau aus den Quellen, wobei er vornehmlich die Zeitschriften „Kirche der Gegenwart“ und „Zeitsimmen“ benützt. Er hütet sich vor Consequenzmacherei; er sucht vielmehr jeden Faden der Anknüpfung festzuhalten; er freut sich über jede Aeußerung, in welcher sich das subjective Gefühl der Brömmigkeit ausdrückt; er läßt sich mit den Gegnern auf ein Gespräch ein und verlangt keineswegs bloße Unterwerfung unter die Autorität; er erkennt den Eifer, die Wärme und Liebe vollständig an, die sie zur Predigt wie zur Seelsorge haben; aber er legt ebenso offen das innerlich Hohle, Auflösende und Zerstörende dieser Richtung dar. So sehr er nun fühlt, daß hier Zucht geübt werden müsse, so bemerkt er doch ausdrücklich: „Wir müssen uns hüten zu meinen, wir üben bloß dann Zucht, wenn es uns gelingt, eine völlige Ausschließung zu bewirken. Das findet sein Haupthinderniß in dem Umstand, daß die Grenze zwischen erlaubter, ja nothwendiger Freiheit der wissenschaftlichen Forschung und zwischen unrechter Losreißung vom Bekenntniß der Kirche eine gar fließende ist.“ Der Verf. fügt hinzu: „Es ist ja wohl ein mächtiger Unterschied zwischen einer Gläubigkeit, die den Buchstaben der Confession an der Quelle prüft, daraus sie geschlossen, und dabei nicht durchgängig die menschliche Formel gerechtfertigt findet, und zwischen einer solchen Denkart, welche, wie die Lehren der Zeitsimmen, die Grundwahrheiten alterirt. Aber dieser Unterschied will geistlich gerichtet sein. Aeußerlich ist der Schein partieller Willkür schwer zu meiden und das demokratisch reizbare Volksbewußtsein nimmt Partei für Alles, was liberal heißt. Noch mehr, wir dürfen ja nicht läugnen, daß unsere Theologie die große Aufgabe, die Erkenntniß der Schriftwahrheit mit der übrigen Erkenntniß des Zeitalters zu vermitteln, durchaus nicht immer so zu lösen weiß, daß sie sich nicht oft genug in das Gebiet der Halbheit verirrt.“ „Wie viele Abstufungen von rationalistischer Ansteckung, ruft der Verf. aus, „zeigen oft die trefflichsten Theologen, denen wir daneben Großes verdanken! Eine solche Lage der Dinge ist aber zu durchgreifenden Maßregeln wenig angethay. Um so wichtiger ist es, zu erkennen, daß die Zucht ja gar nicht einzig in kirchenregimentlichen Maßregeln besteht. Es ist auch eine Zucht, wenn wir unermüdet gegen die Unwahrheit zeugen.“ Deswegen soll aber doch die Rückkehr zu diesem Glaubensinhalt nicht ein bloßes Conserviren des alten kirchlichen Dogma's sein. Bei aller Werthschätzung der reinen Lehre und gerade um ihrer willen darf nicht vergessen werden, mahnt der Verf., „daß die menschliche Glaubensformel ebenso



nothwendig als doch auch wieder unvollkommen einer immer neuen Berichtigung, Belebung und Erfrischung aus der heiligen Schrift bedarf.“

In der That, die Richtung, welche der Verf. beschreibt und bekämpft, beschränkt sich keineswegs auf die deutsche Schweiz. In zahlreichen Symptomen macht sich ihr Dasein in weiten Kreisen spürbar, und es sind nicht wenige Anzeichen vorhanden, daß sie eine neue Erhebung ihrer Macht versucht. Und zwar erscheint es jetzt als das Bemerkenswertheste, daß der Versuch darauf geht, auf Grund des speculativen Nationalismus ein Gemeindeleben zu gründen. Hatte Strauß eingestanden, daß es mit seiner philosophischen Anschauung unmöglich sei, in der Kirche zu stehen und kirchliches Leben zu pflegen, so macht die Richtung des jetzigen Nationalismus den Anspruch, eine Basis für Gemeindeleben abgeben zu können, und gewiß, wie es schon unter der Herrschaft des älteren Nationalismus dienstfertige Geistliche gab, die voll Hingebung und mit persönlicher Frömmigkeit in der Gemeinde wirkten, so hat ja auch unser Verf. anerkannt, wie ihm in der jetzigen Form des Nationalismus Geistliche, die sich zu ihm bekennen, voll Eifers und Hingebung begegnet sind. Aber dieser Versuch, eine Gemeinde auf die Basis des speculativen Nationalismus zu gründen, wird doch ein in sich unfruchtbarer bleiben. Die ihn machen, bemerken nicht, daß das Material des Gemeindelebens, an und mit welchem sie arbeiten, die noch vorhandenen Elemente des altkirchlichen Lebens sind, daß es die Unklarheit so vieler Gemeindeglieder ist, unter deren Schutz jene Versuche gemacht werden, daß der gute Glaube, mit dem man dem öffentlichen Diener der Kirche entgegenkommt, einen Schleier über das wirkliche Verhältniß derselben zum Princip der bestehenden Kirche breitet. Treten die Grundgedanken des modernen Nationalismus unverhüllt hervor, so hat er bei Vielen gewiß einen schlimmeren Stand, als es bei dem alten Nationalismus der Fall gewesen. Die subjective Innigkeit des Gemüths, die Begeisterung für die Idee, die Hingebung des Endlichen an das Unendliche, die Poesie dieser Religiosität wird keinen Ersatz bieten für den vom alten Nationalismus zwar, wie wir wissen, sehr abstract, aber doch sehr zähe und fest behaupteten Glauben an den persönlichen Gott und die persönliche Unsterblichkeit. Die Kirche ist allerdings Gemeinschaft des Glaubens, und weil der moderne Nationalismus glaubt, Glauben zu haben, so nennt er die Gemeinschaft dieses seines Glaubens auch Kirche. Aber der Glaube ist doch kein beliebiger; er ist nicht bloß der Act des Vertrauens und der Hingebung, sondern es kommt darauf an, was, oder vielmehr was noch viel wichtiger ist, wer der ist, an den man glaubt. Das Wie ist dann die durchaus nothwendige Bürgschaft gegen einen todtten Glauben. Ohne die Erkenntniß und das Bekenntniß des Glaubens, daß Jesus der Christ sei, der Sohn des lebendigen Gottes, und zwar in dem vollen specifischen Sinne dieses Wortes, ist die Kirche nicht möglich. Ohne diesen Glauben können religiöse Associationen entstehen, die das Product der wechselnden Stimmungen der Zeiten und Völker sind, nicht aber die Gemeinde, die durch alle Jahrhunderte geht, alle Völker einschließt und die Verheißung des ewigen Sieges hat. Freilich das ist ja eine Grundtendenz des jetzigen Nationalismus, in der Geschichte des Christenthums und seines Eintritts eben nur Geschichte zu sehen, d. h. in seinem Sinne eine vorüberwandelnde Erscheinung, ein nur phänomenologisches Erzeugniß. Man versteht darunter das aus einem Be-



dingten hervorgehende, wieder Anderes Bedingende, das, weil darin die unendliche Idee nicht gefaßt werden kann, sich auflöst, um neue Bildungen hervorzubringen, und so immer fort. Es ist ein Begriff der Geschichte, der ausdrücklich dem des Unbedingten, Schöpferischen, dem des Wunders entgegengesetzt ist. Es ist bekanntlich die Hauptvoraussetzung dieser, wie sie sich gern nennt, voraussetzungslosen Geschichtsauffassung, daß Wunder ein unmöglicher Begriff sei. Wie aber, wenn schon die Profangeschichte zeigt, daß jede neue Epoche des geschichtlichen Lebens durch die unerwartete und unmeßbare Kraft des Genius begründet wird, wenn bei aller Vorbereitung der Elemente (die ja für die Heilsgeschichte in dem apostolischen Worte von der Erfüllung der Zeit gleichfalls anerkannt wird) die eigentliche That doch wie blitzartig einschlagen muß, um eine Wirklichkeit herzustellen?

Es ist zwar eine neue Form, in welcher der Nationalismus gegenwärtig unter uns auftritt, aber im Grunde ist es doch das alte Princip, das schon in den frühesten Gestalten des Nationalismus geherrscht hat, das auch jetzt wieder hervorbricht. Es ist das Verfahren, die Dinge nach unseren Begriffen zu richten, statt unsere Begriffe nach den Dingen. Nichts ist scheinbar mehr von einander entfernt, als die triviale Populärphilosophie des vorigen Jahrhunderts und die Vernehmtheit des Hegelschen Idealismus. Aber wenn doch auch in diesem das Denken das eigentlich Erzeugende ist, so ist damit eine Herrschaft des Intellectualismus verkündigt, die sich auch dort schon geltend machte, wo man sich der Wahrheit schon sicher glaubte, wenn nur unsere Vorstellungen von ihr sich nicht widersprachen und man freilich auch Alles von dem Begriffe der Wahrheit ausschloß, was sich mit diesen Vorstellungen nicht sofort reimen wollte. Und wenn Salzmann in seinem, auch in neueren Zeiten wieder aufgelegten, Büchlein „der Himmel auf Erden“ die Vollkommenheit des Diesseits mit hellen Farben schilderte, so verbirgt sich darin dasselbe Princip, das wir späterhin in der bekannten Formel von der Identität des Vernünftigen und Wirklichen ausgesprochen finden. Es ist das Princip der Immanenz, das in allen diesen verschiedenen Formen und Phasen sich kund gibt, im Grunde dasselbe Princip des *lumen internum* das als Gegenbild und Zerrbild zum Princip der Reformation im Enthusiasmus hervorgetreten war. Eben der Begriff des Historischen ist es, um den der Kampf vorzugsweise entbrennt. Ob das Historische in dem Sinne genommen wird einer fortschreitenden Auflösung des Positiven in bloß Ideelles, oder als eine Verwirklichung ewiger Gedanken in positiven Thaten, das ist die Frage. Auf der einen Seite wird alle Historie Kritik, es verleiht das werdende, um zu zeigen, wie es auch immer wieder verdient, zu vergehen; auf der andern Seite versucht man eine Philosophie der Offenbarung, der Geschichte. Auf der einen Seite erscheint die Dogmatik nur als Historie, d. h. als Geschichte der wechselnden Meinungen des Menschen über das, was ihm göttlich und heilig dünkt, auf der andern Seite ist sie der Reflex des Glaubens in Beziehung auf die Heilsgeschichte. Baur hat, wenn damals auch noch auf Schleiermacherschem Standpunkte, bedeutungsvoll seine schriftstellerische Thätigkeit mit einer Symbolik und Mythologie der alten Welt begonnen, und zuletzt ist ihm auch die Religion der Offenbarung in ihren entscheidenden Punkten nur zum Symbol und Mythos geworden; Schelling hingegen sucht zuletzt auch in der Mythologie der alten Völker die darin vorhandenen Realitäten, die darin

auf die Offenbarung sich beziehenden Elemente nachzuweisen. Es ist wahr, gegenüber einer historischen Auffassung, welche nicht die Heilsgeschichte selbst, sondern die Vorstellungen der Menschen darüber für immer fixiren wollte, hat der Nationalismus sein relatives Recht; gegenüber einer Auffassung, welche die Bibel zu einem äußerlichen Gesetzesbuch fast in der Weise des Korans macht, haben Semler's kritische Operationen eine für die Geschichte der Theologie Epoche machende Bedeutung. Wem aber, der eine Kunde des geschichtlichen Ganges unserer Theologie hat, liegt es nicht nahe, in Semler den Vorgänger Baur's, in Baur den Semler unserer Zeit zu sehen? Und da möge denn auch die Erinnerung nicht fehlen, daß unmittelbar vor Semler und zu seiner Zeit Bengel und Dettinger wirksam waren, zwar still arbeitend, von den Stimmführern der Zeit nicht gewürdigt, auch selbst mit manchem Fremdartigen und Seltsamen behaftet, das von ihnen abstoßen mußte. Aber es sind reiche Schätze wirklicher Gotteserkenntniß, Erkenntniß seiner Offenbarung und seines Heils in ihnen verschlossen; da ist keine Theologie der Aufklärung, aber auch keine des Orthodoxismus, kein Spinozismus oder irgend eine Weltweisheit, auch nicht eine Theologie bloß subjectiv christlicher Erfahrung, keine Theologie der Herrnhuter. Auch der heutige speculative Nationalismus weiß von diesen Schätzen nichts, läßt sie, unangeleckt von Rothe's Aufforderung, als seltsame Paradoxien und Monstrositäten zur Seite liegen, darin freilich ganz eins mit einer bloß repristinirenden Theologie. Und doch können sich hier, natürlich mit genauer Sichtung des Abstrusen und Phantastischen, Wege öffnen, die, mehr wie alle andern, zur Lösung schwerer theologischen Fragen zu führen versprechen.

Ehrenfechter.

Philippi, D. Friedr. Ad., kirchliche Glaubenslehre. IV. Die Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft. Erste Hälfte. Die Lehre von der Erwählung und von Christi Person. Stuttgart, Riesching. 1861. (448 S.)

Philippi, die kirchliche Lehre von der Person Christi, Vortrag vor einem Kreise von Männern und Frauen gehalten zu Rostock am 12. März 1861. Stuttgart, Riesching. 1861. (30 S.)

Als Hase im Jahre 1828 es unternahm, in seinem *Hutterus redivivus* nicht bloß das System der alten Orthodexie in seiner Consequenz darzustellen, sondern damit auch den sehr bedenklichen Versuch verband, trotz der antithetischen Stellung seines eigenen theologischen Bewußtseins zu demselben dieses System gegenüber der neueren Theologie und Philosophie zu rechtfertigen, da hätte Niemand gedacht, daß aus diesem Spiele nur allzu bald ein bitterer Ernst werden sollte. Es ist dennoch so gekommen. Die Bewunderung des starken, kühnen Geistes, den dieses System athmet, die von dem Standpunkt der Dogmengeschichte aus, welche den Bedingungen der vergangenen Zeiten billige Rechnung trägt, eine durchaus berechtigte war, ist allmählig in ernstgemeinte Repristinationsversuche umgeschlagen. Wie der moderne Katholicismus im romantischen Traume sich erst bewundernd in die Poesie des Mittelalters hineinversenkte, um allmählig wieder in den Formeln der Scholastik und den Satzungen des

canonischen Rechtes seine selbstgemachte Ueberzeugung zu gewinnen, so ist es auch ähnlich der lutherischen Dogmatik gegangen: Chemnitz, Quesniedt, Calov sind ihr die ewig gültigen Musterbilder für ihre Gedankenarbeit und Begriffsbildung geworden, und consequent muß diese Richtung zu der weiteren Tendenz führen, auch dem lutherischen Staat und seinen erloschenen Ordnungen ein künstliches Scheinleben einzuhauchen. Dieser Richtung gehören beide Schriften an, die nichts Neues enthalten, sondern nur Abgelebtes in leerer Reflexion zu restauriren versuchen und einem bloßen Anachronismus ihr Entstehen verdanken: bald nach dem Gießener-Tübinger Streit wäre ihr Erscheinen begreiflich gewesen und doch hätte sich ihre Form neben der reinlichen Begriffsausarbeitung eines Quesniedt nur unvortheilhaft ausgenommen.

Um den Umfang einer Anzeige nicht allzu sehr zu überschreiten, beschränken wir uns auf die zweite Hälfte der Glaubenslehre, die Christologie, welche auch den Inhalt des Vortrags bildet, in welchem nur die Ansichten des Verf. kurz zusammengedrängt wiederkehren. S. 115—447. wird sie in vier leicht erkennbaren Abschnitten behandelt, welche die eigene Lehrentwicklung des Verf. (S. 114—177.), den geschichtlichen Bildungsgang und die Rechtfertigung des Dogma's gegen die reformirten Einwürfe (S. 177—292.), seine Decomposition und Reconstruction durch die neuere Philosophie und Theologie (S. 292—382.) und endlich den Schriftbeweis (S. 382—447.) zum Inhalte haben. Da des Verf. eigene Ansicht durchaus mit der Kirchenlehre sich deckt und auch die biblische Theologie lediglich durch die Schablone des lutherischen Dogma's angeschaut wird, so liegt eng Zusammengehöriges in den vier Abtheilungen vertheilt, was wir in unserer Anzeige öfter wieder zusammenfassen müssen. Schon die Idee des Gottmenschen wird (S. 116—118.) durchaus in ansehnlicher Weise mit der Nothwendigkeit der vollgültigen Sühne begründet, die, weil die unendliche (?) Schuld der Menschheit durch einen Menschen gesühnt werden mußte, aber nicht durch einen bloßen Menschen gesühnt werden konnte ebenso sehr die reale Menschheit als die reale Gottheit des Versöhners fordert. Philippi will zwar nicht die äußere Form der Kirchenlehre repräsiniren, aber ihre sämtlichen materialen Grundgedanken festhalten (als ob es für diese eine geeignetere Form gäbe, als die, in welcher sie historisch sich gestaltet haben!) und durch wo möglich tiefere Erforschung der mannichfaltigen von der Kirchenlehre gestellten Probleme weiter fortbilden (S. 282.); allein seine Darstellung liefert nur den thatsächlichen Beweis dafür, was man längst gewußt hat, daß nämlich eine Fortbildung der Kirchenlehre aus ihren eigenen Principien heraus über das von ihr erreichte Stadium nicht möglich ist, und daß, wer ihre sämtlichen materialen Grundgedanken wieder zur Geltung bringen will, auch keine Probleme auf diesem Gebiete mehr zu lösen findet, weil sie sämtlich durch Quesniedt und Collegen bereits gelöst sind. Als solche Probleme bezeichnet er zwar das Wesen der Persönlichkeit, der göttlichen und menschlichen Natur, das Verhältniß des Leibes zur Räumlichkeit; allein dieses Wesen und dieses Verhältniß ist durch sein dogmatisches Denken nicht klarer geworden. Im Betreff des ersten Problems, des Wesens der Persönlichkeit, werden wir S. 122. nur kurzweg darüber belehrt, daß die Kirchenlehre diesen Begriff anders bestimme, als die moderne Wissenschaft, indem sie nicht, wie diese, sein Wesen in das Selbstbewußtsein und die Selbstbestimmung, sondern in die „in sich abgeschlossene



Selbstheit oder Ichheit selber setze, welche in Selbstbewußtsein oder Selbstbestimmung nur erscheine“. Demnach sollte man meinen, daß Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung die Phänomene oder specifischen Merkmale der in ihnen sich manifestirenden Persönlichkeit, des Ich oder Selbst, seien; und daß demgemäß eine Persönlichkeit auch nur ein Selbstbewußtsein und eine Selbstbestimmung haben könne; allein dieß ist weder der Sinn der Kirchenlehre noch die Ansicht Philippi's; S. 221 ff. belehrt er uns vielmehr umgekehrt, daß Bewußtsein und Wille von der Kirche als Momente des geistigen Wesens gefaßt würden, während sie den Begriff der Persönlichkeit im Sinne der selbstständigen Insubstantialität nehme, daher denn in der Gottheit, weil nur ein göttliches Wesen, in dem alles Wissen und Wollen urstände, trotz der drei Personen nur ein Selbstbewußtsein und eine Selbstbestimmung, dagegen in der Person Christi, weil zwei geistige Naturen, eine göttliche und menschliche, trotz der einen Persönlichkeit auch ein doppeltes Selbstbewußtsein und eine doppelte Selbstbestimmung angenommen werden müßte. Nach Herrn Philippi ist die Kirche bei der Beschreibung der wunderbaren, schlechtthin singulären Thatsache des Gottmenschen, welche den Gegenstand ihres Glaubens bildet, zwar auch ihrerseits auf die Kategorien angewiesen, welche die Wissenschaft von der gewöhnlichen Menschenwelt abstrahirt; allein sie verwendet sie in einem durch die Thatsache selbst gegebenen modificirten Sinne und somit wird sie von der Kritik dieser Wissenschaft gar nicht berührt. Es ist dieß eine wunderbare Dialektik. Hat die Kirche das Recht, sich einen besonderen Begriff von der Persönlichkeit zu bilden, der mit dem der Wissenschaft nur den Namen, aber nicht den Inhalt gemein hat, dann hat sie auch das Recht, sich ihre eigene Logik zu bilden, die mit der des wissenschaftlichen Denkens nichts zu thun hat; ist dieses Recht in dem von ihr gelehrten und vertretenen Glauben begründet, dann ist es ganz in der Ordnung, daß ein und dieselbe Thatsache für den Glauben wahr und für das wissenschaftliche Denken falsch ist; dann hat der Glaube zu seinem charakteristischen Merkmal die Sentenz: *credo, quia absurdum est*; dann ist es ganz richtig, daß das wissenschaftliche Denken in dem von der Kirche bekannten Gottmenschen zwei Persönlichkeiten erkennt, während die Kirche nur eine darin sieht. Allein es fragt sich doch, wer hier im Rechte ist. Man hat es oft dem reformatorischen Protestantismus mit gutem Grunde nachgerühmt, daß durch ihn erst die Persönlichkeit die Berechtigung wiederempfangen habe, die ihr im Mittelalter entzogen gewesen sei; das ist in den ethischen Fragen und auf dem Boden der Thatsachen allerdings geschehen, umgekehrt aber hat er die Trinität und die Chalcedonische Grundlage ihrer Lehre von der Person Christi lediglich von dem Katholicismus entlehnt und dabei den katholischen Begriff der Persönlichkeit unbesehen mit in Kauf genommen, wie denn auch Chemnitz ihn bereits ganz im Sinne der Scholastik wieder als *substantia individua, intelligens, incommunicabilis, quae nec alterius pars est nec in altero sustentatur*, definirt. Bei dieser lediglich im Interesse der katholischen Trinitätslehre und Christologie getroffenen Bestimmung konnte sich die Wissenschaft des Protestantismus nicht beruhigen, sie mußte den durch seine religiöse und sittliche Aufgabe geforderten Begriff unabhängig vom überlieferten katholischen Dogma wissenschaftlich entwickeln, um auf ihn als Fundamentalbegriff ihre Ethik neu zu erbauen, die mehr ist, als eine bloße Casuistik für den Beichtstuhl, und wer heutzutage diesem Begriffe



seine Geltung abspricht und die Wahrheit in der alten scholastischen Bestimmung sucht, der erklärt factisch, daß die Dogmatik keine Wissenschaft sei. Da die eigene Subsistenz genau genommen das grundwesentliche Merkmal an dem kirchlichen Begriff der Persönlichkeit ist (der sich somit nicht wesentlich über den des Individuums oder der Individualität erhebt), so muß die menschliche Natur Christi an sich folgerichtig als unpersönlich gedacht werden. Hr. Philippi legt darauf großen Werth. Da aber eine unpersönliche Menschheit keine vollständige und reale Menschheit ist, so mußte sie von dem assumirenden Logos, der als zweite Person der Trinität die Persönlichkeit bereits mitgebracht hat, personirt werden, d. h. sie hat nun ihre Subsistenz in der Person des Logos, ihre Anypostasie ist zur Eynpistasie geworden; sie ist auch so keine Person, aber personirt (S. 224 ff. Anm.). In der That eine wunderbare Lösung des Problems! als ob ich das Ureigenste, was ich nicht bloß habe, sondern bin, mein eigenes Selbst, mein Ich, in einem Andern haben könnte, als ob eine intelligente Natur, die, selbstlos an sich, nur in einem Andern subsistirt, mehr wäre als ein wesentloser Schatten, als ob das Selbstbewußtsein und die Selbstbestimmung, die man einer solchen Natur beilegt, eine wirkliche Realität und nicht vielmehr ein trügerisches Scheinleben, als ob diese Methode, die Gottmenschheit zu construiren, etwas Anderes wäre, als die Durchführung des arithmetischen Satzes: damit die Summe eine Einheit werde, muß unter der Voraussetzung, daß die eine zu addirende Größe schon eine Einheit ist, die andere eine Null sein! Es ist daher auch ganz consequent, daß die Scholastik, deren Lehre auf derselben Grundlage ruhte, das Verhältniß der menschlichen Natur Christi zur göttlichen als das des Accidens zur Substanz bestimmte, und es ist nicht minder consequent, wenn Thomasius, dem Philippi seine Fassung des Begriffs der Persönlichkeit in fast wörtlicher Uebereinstimmung abgeborgt hat (vgl. Thom. Dogmatik II, 207. Philippi S. 222.), sagt (206.), die menschliche Natur Christi habe an dem Logos das Ich, das sie centralisire; für sich gedacht, sei sie überhaupt nichts (also gerade wie die Schatten in Homer's Hades, die erst, wenn sie Blut trinken, Erinnerung und Scheinleben empfangen): ein nihilantistischer Satz, der bei Thomasius seine Basis in der weiteren geradezu an Pantheismus aufsteigenden Aussage empfängt, „der Mensch existire überhaupt nur dadurch, daß er von Gott getragen und durchlebt werde“! Damit das zwiefache Wissen und Wollen der beiden Naturen dennoch zur Einheit der Person zusammengehe, nimmt Philippi weiter an, daß beide nur ein Subject und eine Wirkung haben. „Mit seinem menschlichen Bewußtsein weiß sich der Gottmensch als den Menschen, welcher Gott ist; ebenso weiß er sich mit seinem göttlichen Bewußtsein als den Gott, welcher Mensch ist“ (S. 123.). Aehnlich verhält es sich mit der persönlichen Einheit des doppelten Willens; wie eine in der menschlichen Seele entprungene Empfindung und Bewegung sich auf den Leib fortpflanzt, so soll die Priorität immer dem göttlichen Willen zuzuschreiben sein, das von dem menschlichen Willen aufgenommen und bejaht werde, doch so, daß kein temporelles, sondern nur ein causales Prius stattefinde (S. 124.). Zutreffend wäre diese letztere Parallele nur unter der Voraussetzung, daß die Menschheit Christi ebenso das selbstlose Organ des Logos sei, wie der Leib das selbstlose Organ der Seele, was freilich auch zu der Annahme der Anypostasie und Eynpistasie vortrefflich paßte; sonst ist das Gleichniß, wie die meisten

des Herrn Philippi, hinkend. Aber wie wenig überhaupt mit dieser ganzen Darlegung von der persönlichen Einheit des zwiefachen Wissens und Wollens gewonnen ist, ergibt sich, wenn man die Frage sich vorlegt, wie denn unter dieser Voraussetzung die menschliche Entwicklung Christi gedacht werden und wie diese Einheit in dem Kinde auf der ersten Lebensstufe sich dargestellt haben soll? Da wußte sich zwar die eine Natur als den Gott, welcher Mensch geworden ist, aber die andere noch nicht als den Menschen, welcher Gott ist; da wollte zwar der göttliche Wille, aber was er wollte, wurde von dem menschlichen noch nicht aufgenommen und bejaht; es war also die persönliche Einheit des gottmenschlichen Lebens thatsächlich noch nicht da und wir sehen uns somit zu dem Schlusse berechtigt, daß dieselbe erst das Resultat der Lebensentwicklung Jesu und zwar nach dem Maasse seines ethischen Processes gewesen sei, wir sehen uns also gerade in die Bahn gewiesen, welche Rothe und Dörner in der Durchführung ihres christologischen Standpunktes eingeschlagen haben. Doch vielleicht dürfen wir auch hierher ziehen, was Hr. Philippi S. 289. in anderem Zusammenhange sagt, daß die Gottmenschheit zwar eine von Anfang an gesetzte, aber eine zunächst mehr keimartig gesetzte gewesen, welche erst später zur vollen Blüthe und Entfaltung gekommen sei, daß also allerdings ein „Werden“ derselben, aber ein Werden auf dem Grunde des vorhandenen Seins zuzugestehen sei; abgesehen davon, daß dieß schon eine bedenkliche Annäherung an den so sehr perhorrescirten Rothe=Dörner'schen Gedanken wäre, wird die Anschauung, die wir unter Philippi's Voraussetzungen von dem Kindeszustande Jesu dadurch erhalten, nicht gebessert; denn da die Gottheit nichts werden kann, denn in Deum nulla cadit mutatio, da somit der Logos absolut vollendet ist, so kann das Werden nur auf Seite der assumirten Menschheit fallen; wir hätten also eine Persönlichkeit, die als Gott absolutes Selbstbewußtsein und absolute Selbstbestimmung, vollkommen entwickelte absolute Intelligenz und absolute Macht hat, als Mensch aber zu gleicher Zeit in völliger Bewußtlosigkeit und Ohnmacht erst ihren Entwicklungsproceß antritt, eine Persönlichkeit, die nach der einen Seite Himmel und Erde allmächtig regiert, nach der andern in der Krippe wimmert, und doch sind beide Seiten einander so nahe, daß keine ohne die andere ist; ist diese Vorstellung nicht ebenso monströs, ja noch viel monströser, als wenn wir uns eine geistige Seele in einem eben erst dem embryonischen Zustande entnommenen Kindesleibe oder einen Organismus denken, in welchem die Seele von Empfindungen und Trieben afficirt wird, die sich nicht verleiblichen? Will man daher mit dem keimartigen Gesetztsein der Gottmenschheit, „mit dem Werden auf Grund des vorhandenen Seins“ Ernst machen, so bleibt nur ein zwiefacher Ausweg offen: entweder muß man zu der Annahme von der Genese des Logos, der ja das personenbildende Princip der Gottmenschheit sein soll, greifen und diesen sich, wie es Gef gewollt hat, seines Bewußtseins und Willens entäußern lassen, damit er nicht bloß Mensch, sondern auch Kind werden könne, oder man muß sich entschließen, die Persönlichkeit unter Aufgebung der antiquirten und unhaltbaren Bestimmung der Kirchentheologie nicht als eine bereits gegebene, sondern als eine werdende anzusehen, die aus dem Process des organischen Lebens in dem auf sie angelegten endlichen Wesen sich heransubildet und deren Weise sich an der zunehmenden Klarheit des Selbstbewußtseins und der wachsenden Macht der Selbstbestimmung bemißt; als das menschliche Selbst,

das an der Seele sein unmittelbares, an dem Leibe aber sein mittelbares Organ hat und so frei über ihnen steht, daß es sich von ihnen unterscheidet, somit aber auch nicht mit ihnen, den Elementen der menschlichen Natur, eins ist und bloß ihre Anschabgeschlossenheit bezeichnet. Denn eben diese Identificirung von Persönlichkeit und geistiger Natur deutet auf eine Stufe der Lehrentwicklung, die der noch in den Anschauungen der griechisch-römischen Welt sich bewegenden Kirche angehört und auf welcher der Begriff „Persönlichkeit“ sich in dem christlichen Bewußtsein noch nicht abgelöst hatte von der Natur, mit der er dem Heidenthum verflochten war. Dann aber wird freilich, wie bei Rothe, der sittliche Proceß und die normale Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit Christi zum Ausgangspunkt für die Construction der Lehre von seiner Person, nicht aber die schon mitgebrachte zweite trinitarische Person, dann wird der Grund des vorhandenen Seins, auf welchem das Werden sich vollzieht, nur in der diese Entwicklung treibenden und beherrschenden Idee gesucht werden können.

Die Durchführung der Idee der Gottmenschheit hat bekanntlich die lutherische Dogmatik mit der Lehre von der *communicatio idiomatum* und namentlich mit dem genus *majestaticum* versucht, dessen Ausbildung ihr ausschließlich angehört. Nach der näheren Ausführung, welche diese Lehre durch Chemnitz, Hunnius und die Gießener empfangen hat, theilt der Logos der menschlichen Natur die göttliche Allwissenheit, Allgegenwart und Allmacht mit, aber einerseits nur kraft einer Einwirkung auf sie mittelst der Perichorese ohne Eräuation der Naturen, sowie das Feuer das Eisen durchglüht, sowie die Seele den Leib durchdringt, beseelt und belebt, andererseits aber hat die menschliche Natur im Stande der Niedrigkeit nur *primo actu* den Besitz dieser göttlichen Idiome, im Stande der Erhöhung erst *secundo actu* den vollen und constanten Gebrauch. Umgekehrt aber findet keine Mittheilung der menschlichen Idiome an die göttliche Natur statt, weil dieses zu einer Beschränkung und Selbstentäußerung des Logos führen würde. Hr. Philippi tritt natürlich mit voller Entschiedenheit dieser Lehre bei. Er bekennet seinerseits, auf Seiten der Gießener zu stehen, wenn er aber trotzdem dem Streite derselben mit den Tübingern keine so große Wichtigkeit beimessen kann, als von Thomasius geschieht (ein Urtheil, das dem von ihm so geringschätzig behandelten Dörner II, 809. abgelehnt ist), so ist dieß um so auffallender von seinem Standpunkte aus, da dieser eben als das Resultat des Streites anzusehen ist. Auch er beruft sich vielfach auf die Beispiele vom Feuer und Eisen, von der Seele und dem Leibe (S. 125. 282 ff. u. a. a. D.), um zu zeigen, wie die Personation die Idiomencommunication wirke, ohne zur Wesensidentität umzuschlagen. Wenn dieß nach dem Vorgange der Kirchenväter Chemnitz und die lutherischen Dogmatiker thaten und namentlich im Feuer ein höheres Princip sahen, als im Eisen, so ist das nach dem Stande ihrer naturwissenschaftlichen und philosophischen Einsicht sehr zu entschuldigen, da sie in dem Feuer ein Element, in der Seele eine Substanz sahen. Völlig unbegreiflich ist es aber, wenn Philippi noch heute diese verbrauchte Exemplification zu Markte trägt. Er sollte wissen, daß das Feuer nur eine Licht- und Wärmeerscheinung ist und daß man auch ohne Feuer auf dem Wege einer bloß mechanischen Bearbeitung durch Hämmern und Schlagen das Eisen bis zu einem Temperaturgrad erwärmen kann, daß es von selbst zu glühen beginnt; der Satz, daß das Feuer dem Eisen als das höhere Princip dem niederen seine



Eigenschaften mittheile, aber nicht umgekehrt das Eisen dem Feuer, ist darum durchaus nichtsagend. Ebenso ist die Seele nicht eine zum Leibe hinzutretende und auf ihn wirkende Substanz, sondern seine energische, thätige Form, seine Entelechie, die ihn zur organischen Einheit zusammenfaßt und abschließt: wie sie ihn beseelt, so theilt er auch ihr seine Einwirkungen mit, seine elastische Frische und seine Mächtigkeith bedingen ihre Schwungkraft und ihre lähmende Schwere. Bei der Mittheilung der Idiome bringt Philippi nirgends die ethischen Eigenschaften zur Sprache, nirgends die Liebe, die Wahrhaftigkeit, die Heiligkeit, die Gerechtigkeit; die ethische Seite des Gottmenschen ist ihm völlig indifferent, diese hat er ja mit dem göttlichen Menschen gemein, unserem Dogmatiker aber ist es, wie seinen alten Vorgängern, in abstracter Einseitigkeit nur um die specifische Differenz des Gottmenschen, nur um seine metaphysische Herrlichkeit zu thun; das aber, was ihn von dem göttlichen Menschen unterscheidet, sind eben die mundanen Beziehungen, in welche Gottes Wesen als des absoluten Geistes zu der Welt tritt, die Allwissenheit, die Allgegenwart, die Allmacht; diese sind mit der Gottesfülle kraft der persönlichen Einigung in die Menschheit Christi eingesenkt, und da sie selbst ihrer Natur nach unendlich, unermesslich, ewig sind, indirect auch die quiescirenden Eigenschaften, die Unendlichkeit, die Unermesslichkeit, die Ewigkeit selbst (S. 247.), aber das Alles im Stande der Niedrigkeit nur zum Besitz, nicht zu constantem Gebrauch. In diesem Sinne wird das finitum infiniti in Christo capax zur Geltung gebracht. Allein sind diese operativen Eigenschaften nur die mundanen Beziehungen des absoluten Geistes, so ergibt sich auch mit unausweichbarer Nothwendigkeit, daß ihre Mittheilung an die menschliche Natur diese selbst ihrer Schranken entheben und sie zu einer unendlichen und absoluten machen würde; denn daß das Beschränkte zugleich beschränkt und doch schrankenlos existent sein, das Endliche endlich und doch zugleich in der Weise des Unendlichen bestehen soll, ist eine Duplicität, die nur den unterschiedensten Widerspruch zwischen Sein und Seinsweise in sich schließt und uns noch obendrein zunuthet, diesen grellen Widerspruch für keinen zu halten. Wie sollen wir uns ferner diese Mittheilung denken? Wissen kann man nur durch Belehrung mittheilen, hier aber soll eine geistige Substanz, die ihrer Natur nach nicht allwissend ist, von einer andern allwissenden so durchzogen werden, daß sie ohne Belehrung, durch unmittelbare Einwirkung, durch das bloße Zueinandersein beider allwissend wird, so wie das Eisen, das im brennenden Holze liegt, durch die Einwirkung der Wärme bis zum Glühen erhitzt wird; gibt es denn eine phantastischere Vorstellung, als dieses Zueinandermengen geistiger Vermittelungen mit den Naturprocessen, und deutet dieselbe nicht auf eine Stufe des Denkens, die den Geist noch ganz in den Banden des Naturlebens gefangen und verflochten sah? Wie soll man sich ferner den Besitz dieser Eigenschaften in der Niedrigkeit vorstellbar machen? Philippi sagt zwar S. 139., Christus habe freilich Höheres und Tieferes als andere Menschen gewußt, aber noch nicht Alles, er habe dieses und jenes Wunder gewirkt, aber das sei noch keine allmächtige Weltwirksamkeit, und noch weniger werde man von einer schon damals stattfindenden factischen Allgegenwart reden können; dagegen heißt es S. 394: „Nicht nur der allwissende und allmächtige, sondern auch der allgegenwärtige Mensch ist er schon im Stande der Erniedrigung!“ Allein sehen wir über diesen Widerspruch hinaus; die Gießener sagten, Christus habe die göttlichen Idiome



in der Niedrigkeit schon besessen, aber sich ihres Gebrauches entäußert; mit Recht wandten die Tübinger ein, das Dasein der Creatur vorausgesetzt, sei die Unterscheidung zwischen Besitz und Bethätigung göttlicher Eigenschaften an der Welt unsstatthaft; Philippi meint, S. 268., dieß sei unbedingt zuzugestehen, treffe aber nur die Lehre von der Kenose des Logos, nicht die Lehre von der Kenose hinsichtlich der seiner Menschheit mitgetheilten göttlichen Eigenschaften. Allein wenn der Satz wahr ist und zuzugestehen, so ist er in beiden Fällen wahr; diese Trennung Philippi's ist eine reine Willkür. S. 288. kommt er indessen doch auch zur Einsicht, daß die Ausdrücke „Gebrauch“ und „Besitz“ gerade in Hinsicht auf die Allwissenheit und Allgegenwart etwas Unbequemes haben; er gibt der Bezeichnung „Potenz“ und „Act“ den Vorzug. Allein was ist damit gewonnen? Wissen ist stets actualer Besitz; die bloße Potenz des Wissens ist kein Wissen, sondern nur die Fähigkeit des Geistes, zum Wissen zu gelangen. Allwissenheit als Potenz ist darum ein sich selbst aufhebender Begriff, denn ein factisches Nichtalleswissen kann nie Allwissenheit genannt werden. Was ist ferner die Potenz der Allgegenwart? Der Verf. verweist uns S. 269. mit Quesniedt auf die *praesentia intima*, kraft deren die Menschheit Christi zwar allenthalben dem Logos in immanenter Weise, aber nicht auch mit diesem zugleich den Creaturen gegenwärtig sein soll. Allein diese Auskunft ist eine rein scholastische und setzt den logischen Unterschied sofort willkürlich zu einem ontologischen. Ist das Fleisch Christi allenthalben dem Logos und dieser allen Creaturen präsent, so muß auch jenes ihnen präsent sein. Diesem ganz richtigen Schluß der Tübinger konnten die Gießener und selbst Quesniedt keine Gründe, sondern nur die nackte Versicherung des Gegentheils entgegenstellen. Ueberhaupt ist die facultative Allgegenwart ein sich selbst aufhebender Begriff, weil er die Wirklichkeit der Allgegenwart negirt. Wenn uns dagegen Philippi zu bedenken gibt (S. 269.), das überweltliche Sein der Menschheit im Logos werde doch ebensoviele als die Möglichkeit ihres Allgegenwärtigseins in der Welt bezeichnet werden können, wie das absolute Inzichsein der Gottheit vor der Welt schöpfung die facultative Allgegenwart Gottes genannt werden könne, beide male werde die facultative zur actualen Gegenwart erhoben durch den freien Willen der Gottheit: so ist dagegen zu erinnern, daß beide Fälle nichts mit einander gemein haben, weil im einen die Welt als noch nicht existirend, im andern als bereits existirend vorgestellt wird; so wenig, das Dasein der Welt vorausgesetzt, von einer facultativen Allgegenwart Gottes die Rede sein kann, so wenig unter der gleichen Voraussetzung von einer bloß facultativen des dem allgegenwärtigen Logos allenthalb präsenten Fleisches bei den Creaturen. Durch die Annahme einer Mittheilung der göttlichen Axiome an die Menschheit Christi will die Kirchenschule der Incarnation ihre Realität und Wahrheit sichern; sie bringt es aber nur zu einer Durchsetzung oder, consequent durchgeführt, zu einer Vergottung der Menschheit, denn da sie nicht umgekehrt eine Mittheilung der menschlichen Axiome an den Logos statuirt, dieser vielmehr in seinem Wesen und Wirken unverändert derselbe bleibt, so ist für sie die Johanneische Formel: der Logos ward Fleisch, ein ungehöriger Ansat. Man sieht dieß an der Mühe, mit der sich Philippi an dieser Stelle (S. 408 ff.) abquält; sie soll heißen: der Logos nahm die menschliche Natur an, er ist dadurch etwas geworden, nämlich Mensch, ohne doch aufzuhören, der Logos zu sein, der er vorher war; „es ist dieß allerdings eine eigenthümliche Art des Werdens“,

in der Werden und unverändertes Bleiben so zusammentreffen, aber dafür wird auch „ein einzigartiges Verhältniß hier zum Ausdruck gebracht.“ Allerdings eine eigenthümliche Art des Werdens, ein einzigartiges Verhältniß, vor denen die beliebten Analogieen unseres jüngsten Dogmatikers, die sonst Alles beweisen, zu Schanden werden! Das Feuer durchdringt das Eisen und theilt ihm die Eigenschaften des Leuchtens und Brennens mit, und doch kann man nicht sagen, das Feuer sei Eisen geworden. Die Seele durchdringt den Leib und beseelt, belebt ihn, und doch kann Niemand sagen, die Seele sei Leib geworden. Wenn dagegen die Kirchenlehre sagte: die Menschheit Christi ist Gott geworden, so würde sie zwar damit nicht ihrer eigentlichen Meinung, wohl aber der Consequenz, zu der ihre Meinung unabweisbar führt, den allerpräciseften Ausdruck geben. Philippi hätte es darum (S. 351.) nicht tadeln sollen, wenn Nothe dem erhöhten Christus nach seinem Eintritte in das kosmische Sein Gottes schlechthin das wahre Gottsein beilegt: er ist damit nur in die Consequenz eingegangen, vor der Philippi, weil ihm drohend der Ketzernamen „Monophysit“ vor der Seele steht und die Orthodexie dem kirchlichen Glaubenslehrer der höchste Ruhm unter der Sonne ist, inconsequent zurückscheut.

Eine große Schwierigkeit findet er für die Einheit der Person mit Recht darin, daß, während die Menschheit Christi schläft oder ohnmächtig am Kreuze hängt, der Logos allmächtig, allwissend und allgegenwärtig die Welt regiert. Nach seiner Art wird auch dieses Problem durch einige Analogieen zu lösen versucht. Er findet S. 141., daß, „während der menschliche Geist in Gedanken die weitesten Fernen durchmiszt und in den entlegensten Höhen und Tiefen des Universums weilt, dennoch der Leib an einen bestimmten Ort der Erde gebunden und vom engen Raume beschränkt bleibt, ohne daß deßhalb die persönliche Einheit von Geist und Leib zerrissen wäre.“ Ist dieses Gleichniß so beweiskräftig, so sollte der lutherische Dogmatiker vor Allem nicht übersehen, welches rechtsfertigende Moment darin für die reformirte Christologie liegt; es würde ja beweisen, daß die Einheit der Person auch ohne das: *nec Verbum extra carnem, nec caro Christi extra Verbum* vollständig gewahrt bleibt, daß sie auch dann besteht, wenn die Menschheit räumlich begrenzt und der Logos allgegenwärtig geodacht wird. Aber wir müssen der Analogie ihre Wahrheit ganz absprechen, da der menschliche Geist niemals außer dem Leibe weilt; er kann sich das in weiter Ferne Gesehene oder Vorgestellte innerlich vergegenwärtigen, aber in Wahrheit ist er nicht an dem entfernten Orte, sondern nur da, wo der Leib ist.

Nicht minder unbefriedigend ist, was Philippi im Einzelnen zur Ausföhrung und Rechtfertigung der lutherischen Stöndelehre beibringt. In der übernatürlichen Zeugung vertritt der heilige Geist nur die Stelle des männlichen Factors und es fällt ihm mithin bloß die Junction zu, den organischen Keim zu „erregen“, als ob zur Belebung dieses Keims nicht vor Allem die Befruchtung gehörte (S. 144.)! Das menschliche Bewußtsein des Erlösers entwickelt sich (S. 145.) durch das Stadium der Abnung hindurch zum klaren, bestimmten Wissen um seine eigene Person; daß dieselbe Person gleichzeitig ein vollkommen entwickeltes göttliches Selbst- und Weltbewußtsein gehabt habe, wird von Philippi nicht erwähnt; darin scheint für ihn keine Schwierigkeit für die Einheit der Person zu liegen; er muthet uns sogar S. 396 ff. zu, uns vorzustellen, daß der Sohn Gottes den Tag des Gerichts gleichzeitig als Gott

gewußt und als Mensch nicht gewußt habe, weil sein absolutes göttliches Wissen sich in diesem Falle seiner Menschheit nur noch nicht actuell mitgetheilt hätte. Und doch soll dieses denselben Gegenstand gleichzeitig vollkommen klar wissende und nicht wissende Subject eine Person und ihr menschliches Nichtwissen nur die Latenz ihrer noch nicht actualisirten Unwissenheit sein. Mit Nachdruck betont er S. 151. das *non potuit peccare* des Menschen Jesu; aber obgleich der speculative Grund dieser die Realität seiner menschlichen Freiheit und somit seiner Menschheit überhaupt vernichtenden Behauptung in der durch die persönliche Einigung mit der Gottheit der menschlichen Natur ausgedrückten neuen Bestimmtheit gesucht wird, so soll doch auf der andern Seite diese Unmöglichkeit des Sündigens nicht als Naturnothwendigkeit, sondern als Resultat freier Selbstbestimmung gedacht werden; es wird jede bloße Scheinversuchung abgelehnt und von entscheidenden Momenten gesprochen, in welchen es darauf ankam, ob der zweite Adam die Versuchung bestehen werde, der der erste erlegen sei (S. 148 ff.). Es ist nach diesen Prämissen ganz folgerichtig, wenn Philippi weiter schließt, daß die Sündlosigkeit Jesu nur aus der Thatfache seiner Gottmenschheit zu begreifen, empirisch dagegen unerweisbar sei, da sogar seine Selbstausagen und die seiner Apostel bei der Unzulänglichkeit der eigenen und fremden menschlichen Beobachtung keine unbedingt sichere Bürgschaft dafür bieten würden. Aber wo bleibt unter dieser Voraussetzung die Inspiration? Welche Bürgschaft geben uns dann die Aussagen derselben Personen über die Gottmenschheit, wenn die Unzulänglichkeit ihrer Beobachtung sie nicht „vor Täuschung und Irrthum schützen konnte“? In seinem Leiden und Sterben, in Gethsemane und auf Golgatha hat Christus natürlich nicht bloß die Schreden und die Bitterkeit des Todes, sondern überdies „die Qualen der Hölle“ erduldet (S. 160.), denn die Idee des Gottmenschen begründet sich ja mit der Nothwendigkeit einer vollgültigen Sühne für eine unendliche Schuld; die lutherische Kirche hat die kühnen Glaubensschwingen erhoben bis zu der Höhe des Liedes: „O große Noth, Gott selbst liegt todt, am Kreuz ist er gestorben!“ (Vortrag S. 12.); da aber Gott an sich und folglich auch der Logos nicht leiden und nicht sterben kann, so reducirt sich das kühne Bekenntniß auf den einfachen Gedanken, daß die Person, welche Gott und Mensch ist, nach der menschlichen Natur gelitten, die Qualen der Hölle erduldet hat und gestorben ist, und daß die göttliche Natur dieses Leiden sich insofern appropriirt hat, als sie die menschliche darin getragen und diesem Leiden, das als menschliches nur einen endlichen Werth hatte, seinen unendlichen Werth erteilt hat (S. 262.), was natürlich die drahtische Formel bedeutend abschwächt. In die Hölle ist Christus nicht, wie 1 Petr. 3, 19. den besonnenen Exegeten belehrt, nach seiner geistigen Persönlichkeit (*πνεύματι*), sondern nach seinem Leibe hinabgestiegen, nachdem seine Menschheit durch seine Gottheit (was *πνεύματι* heißen soll) lebendig gemacht worden war; auch hat er den in der Sündfluth Umgekommenen nicht das Evangelium verkündigt (was doch *κηρύσσειν*, absolut gebraucht, trotz aller Einreden allein bezeichnen kann), sondern das Gericht. Die Parallelstelle 4, 6. ist dabei außer aller Berücksichtigung geblieben, was um so begreiflicher ist, da sie diese ganze exegetische Beweisführung umstürzen würde. Die *ζωοποίησις* ist am Auferstehungsmorgen unmittelbar der Höllefahrt (deren Gerichtsverkündigung darum nur äußerst kurz gewesen sein kann), diese ebenso unmittelbar der Auferstehung voran-



gegangen, denn durch die Höllenfahrt hat der Lebendiggewordene sich den Verdammten, durch die Auferstehung den Gläubigen auf Erden, durch die Himmelfahrt den Seligen als Sieger dargestellt. Orthodoxy ist diese epideiktische Auffassung der Auferstehung ohne Zweifel, aber biblisch ist sie nicht; — denn bereits ehe er den Seinigen erschienen ist, wird ihnen Matth. 28, 6. Marc. 16, 6. Luc. 24, 6. seine Auferstehung als vollendete Thatsache verkündigt, der biblische Begriff kann daher nur in dem leiblichen Hervorgehen aus dem Grabe liegen (vgl. Joh. 5, 28. 29.) oder in weiterem Sinne die Wiederbelebung damit als der Spitze zusammenfassen; damit aber ist der Gedanke an ein leibliches Hinabsteigen zum Hades, der nur Consequenz der lutherischen Christologie ist, eo ipso beseitigt. Die Himmelfahrt wird näher als Eingehen in den Himmel als Ort und Zustand bezeichnet; er ist eingegangen an den Ort der himmlischen Geister und in die himmlische, über jede irdische Beschränkung erhabene Zuständlichkeit, in die unsichtbare Ueberweltlichkeit, welche eins ist mit seiner allerfüllenden Allgegenwart, die als allwirksam zu denken ist. Beides setzt voraus, daß die Leiblichkeit des Auferstandenen als eine pneumatische, verklärte zu denken ist (S. 173.). Näheres erfahren wir, außer einigen Bemerkungen über das Verhältniß von Allmacht und Allgegenwart, nicht; namentlich wird über das Problem des Verhältnisses von Leib und Raum kein Wort verschwendet; worin also der Grund der Unterscheidung zwischen dem örtlichen und zuständlichen Himmel liegt, hat Hr. Philippi anzugeben unterlassen und doch können wir nur daraus den Werth derselben bemessen und verstehen, wie wir es uns vorzustellen haben, daß der Erhöhte im Himmel örtlich und doch zugleich überweltlich, also unräumlich existiren soll. Luther unterschied mit der Scholastik drei Seinsweisen: *esse circumscriptive* bezeichnet die Existenzweise der körperlichen Dinge, nach welcher sie einen bestimmten, ihrer Quantität entsprechenden Raum so einnehmen, daß nicht bloß das Ganze diesen ganzen Raum, sondern jeder Theil seinen ihm allein zukommenden Raumtheil ausfüllt und folglich für keinen andern Körper mehr in demselben Raume eine Stelle bleibt; so wurde Christi Leib auf Erden gedacht, dieselbe Existenzweise kann er nach Luther noch jetzt zu ökonomischen Zwecken sich aneignen und wird sich ihrer beim Wiederkommen zum Gerichte bedienen. Es ist also die specifische Seinsweise des sichtbaren materiellen Leibes. Das *esse definitive* bezeichnet die dynamische Seinsweise der immateriellen endlichen Substanzen, der Seelen und der Engel, von denen man annahm, daß sie den Ort, an welchem sie sich befänden, so einnehmen, daß das Ganze nicht bloß ganz im ganzen Raum, sondern auch ganz in jedem Raumtheile gegenwärtig sei. Daß auch ein Leib diese locale Gegenwart ohne räumliche Commensuration und Inclusion haben könne, hat zwar die Scholastik behauptet, aber nur durch den Recurs auf das Wunder zu begründen vermocht, und namentlich die sacramentliche Gegenwart des Leibes Christi in der Hostie so zu erklären gesucht; Luther und Brenz haben es ihr nachgesprochen und die spätere lutherische Theologie in dieser Weise namentlich auch die örtliche Gegenwart Christi im Himmel bestimmt; dieß ist denn der Kern der einen Philippi'schen Behauptung, die nur mit dem weiteren Zugeständniß auf Haltbarkeit Anspruch machen kann, daß der Leib Christi durch die Verklärung die immaterielle Natur der Seele angenommen habe, selbst Seele geworden sei, woraus denn von selbst folgt, daß die Leiblichkeit nur noch im uneigentlichen Sinne von ihm



ausgesagt werden kann. Das esse repletive endlich, die weltersfüllende Gegenwart, ist die spezifische Seinsweise Gottes als des absoluten Geistes, nach welcher er ganz im ganzen Weltall und ganz in jedem seiner Theile gegenwärtig ist. Die Scholastik hat sie mit Recht auf Gott beschränkt, Luther aber hat sie vermöge der unio personalis und des Eigens zur Rechten Gottes nicht bloß Christo überhaupt, sondern auch seinem Leibe beigelegt; dieß ist die „unsichtbare Ueberweltlichkeit“ des Hrn. Philippi, die, wenn man nicht zugeben will, daß ein endliches Ding unendliche Seinsweise haben kann, nur unter der Voraussetzung durchführbar erscheint, daß der Leib Christi durch die Verklärung nicht bloß geistlich, sondern selbst Geist und zwar absoluter Geist geworden sei (wie denn von diesem Gesichtspunkt aus Nothe ganz consequent den verklärten Leib Christi als Geist bezeichnet). Demnach hätten wir einen zweifachen Begriff der verklärten Leiblichkeit Christi; nach dem einen ist sie als Seele am Ort der seligen Geister, nach dem andern als absoluter Geist in raumloser allmächtiger Gegenwart im ganzen Universum; nach dem einen ist sie endliche, nach dem andern unendliche, immaterielle Substanz. Das ist die in ihren Voraussetzungen und Consequenzen sich selbst aufhebende Theorie der altlutherischen Theologie und des neulutherischen Hrn. Philippi. Sie bestätigt auf diesem Punkte augenscheinlich unser Urtheil, daß sie zwar nicht ihrer Absicht, wohl aber ihrer letzten Consequenz nach unaufhaltsam dem Entychianismus entgegenstrebt.

An diese dogmatische Exposition schließt sich eine lange, aber trotzdem unvollständige (der Monothetismus wird 3 B. nur dem Namen nach erwähnt) Uebersicht des Bildungsganges des Dogma's und eine Darstellung, respective Apologie der lutherischen Lehre, die durch ihre tendenziöse Behandlung und ihren durchweg hechnüthigen, gereizten Ton nur anwidern können. Anstatt auch in den häretischen Erscheinungen Momente der Wahrheit mit Unbefangenheit zu erkennen, werden diese überall einer scharfen sittlichen Beurtheilung unterworfen; man sieht, sie sind dem Verf. nicht bloß zu überwindende Einseitigkeiten, sondern Ausgeburten der Sünde und der Lüge, diabolische Larden: „dennoch schlich die stets sich windende Schlange der Häresis auf's Neue nur auf heimlichen Wegen heran, um zu ihrem Ziele zu gelangen“, mit diesen erbaulichen Worten wird S. 187. die Darstellung der nestorianischen und monophysitischen Streitigkeiten eingeleitet. „Der Kampf der negativen Kritik“ (unter dieser Bezeichnung werden nicht bloß die nestorianischen und monophysitischen, socinianischen und rationalistischen Ausstellungen, sondern auch die Einwürfe der speculativen und moderngläubigen, d. h. der ganzen nicht-lutherischen, Theologie, S. 219. zusammengefaßt) „gegen die Kirchenlehre“ (namentlich gegen die kirchliche Begriffsbestimmung der Persönlichkeit) ist nach S. 223. „nicht sowohl, wie er sich darzustellen beliebt, ein Kampf des Verstandes gegen die Unvernunft, als vielmehr in seinem tiefsten Grunde ein Kampf des Unglaubens gegen den Glauben an die wahrhaftige Offenbarung Gottes“ (sic!). Wir können daraus abnehmen, was wir zu gewärtigen hätten, wenn dieser Nestor'sche Theologie der anschließende Sitz im Kirchenregiment zufiele: selbst ein Julius Müller, Ritsch, Dörner, Nothe, Schenkel würden dem Schicksale Baumgarten's schwerlich entrinnen, und wie würde es erst gar den modernen Menestlern, einem Thomassin und einem Geß, diesen unlutherischen Lutheranern, ergehen! Die Schilderung des historischen christologischen Entwicklungsganges scheint vornehmlich auf den

Nachweis angelegt, daß dieser in Dorner's fleißigem Buch im Grunde nur „zu einer Verwickelungsgeſchichte der Lehre von der Perſon Chriſti“ geworden ſei. Um ſo billiger hätte man von dem Verſ. eine wirkliche Berichtigung erwarten dürfen. Statt dieſer kommen nur einſeitige tendenziöſe Behauptungen zu Tage mit meiſt ſo ungenauer Angabe der Stellen (beſonders der patriſtiſchen Literatur), daß der Verdacht entſteht, der Verſ. habe keine ſelbſtſtändigen zuſammenhängenden Quellenſtudien gemacht, ſondern den Stoff lediglich aus Baur, Dorner, Thomafius, Hahn u. A. geſchöpft und ſich ſchließlich für diejenige Auffaſſung entſchieden, welche der Kirchenlehre am günſtigſten iſt. So begreift ſich denn auch die Behauptung (S. 274.), die lutheriſche Chriſtologie habe keinen neuen materialen Grundgedanken zu der altkirchlichen Anſchauung und Entwicklung hinzugefügt, ſondern dieſe nur ſchärfer formulirt und ſyſtematiſirt. Darum iſt ihm denn nicht allein der alexandrinische Cyrill, ſondern auch Johann von Damascus ſchon ein guter vorlutheriſcher Lutheraner, obgleich der letztere weder von Ubiquität noch von praesentia intima das Geringſte weiß, ſondern im Gegentheil den Logos in ſeiner Unendlichkeit die assumirte Menſchheit weit übertragend denkt. Auch Leo d. Gr. ſoll bereits die drei genera der Idiomencommunication feſtgehalten haben. Zwar fänden ſich bei ihm nur das idiomaticum und apotelesmaticum, aber daraus folge nicht, daß ihm das maſtaticum unbekannt geweſen wäre; er laſſe es nur zurücktreten, weil er gegen den Monophyſitismus, welcher dieſes genus in's irrthümliche Extrem geſteigert hatte, ſchreibe, ohne es deßhalb zu leugnen! (S. 205.) Man ſollte denken, hätte Leo gegen den Neſtorianismus geſchrieben, ſo hätte er um ſo mehr Veranlaſſung gehabt, es hervorzuheben; allein S. 238. leſen wir umgekehrt, Luther habe das genus maſtaticum 1539 nur deßhalb nicht berührt, weil daſſelbe dem Neſtorianismus gegenüber, mit welchem er es hier zu thun gehabt habe, zunächſt nicht, wie den Schweizern gegenüber, in Frage geſtanden hätte! (S. 238.), und doch ſoll nach S. 192. die Lehre des Neſtorius ein merkwürdiges Vorſpiel der Zwingli'schen Alöſe geweſen ſein, und doch ſoll die Ketzerei des Neſtorius eben darin beſtanden haben, daß er die communicatio idiomatum überhaupt geläugnet habe, und die conſtante Bezeichnung, die man aus der häreſeologiſchen Gerümpelkammer für die Schweizer hervorſuchte, war eben die des Neſtorianismus. Die Frage: ob Multipräſenz oder Ubiquität? wird von Philippi (S. 252 ff.) kurzweg entſchieden; es iſt nur die um das Minimum oder Maximum. Bei Abfaſſung der Concordienformel hat kein falſches Pactiren ſtattgefunden, wie Dorner wähnt; Andrea ſonnte ſich bei dem Chemnitz'schen Bekenntniſſe, weil es zur Abwehr der Reformirten und Kryptocalviniſten ausreichte (als ob dieß der einzige Zweck dogmatiſcher Erörterungen wäre), beruhigen, Chemnitz aber hat die weiter gehenden Ausſagen von Luther und Brenz nie beſtritten. Aber ſind denn Chemnitz und Andrea die einzigen Conſcienten geweſen? War nicht auch Selnecker mit dabei und hat dieſer nicht die absolute Ubiquität eine *notio diabolica* genannt? Hat Chemnitz ſelbſt die Concordienformel nicht ausdrücklich mit dem Zuſaße unterſchrieben, daß er ſie in dem Sinne der niederrheinſiſchen Confeſſion (alſo nur mit Ausſchluß und Verwerfung der Ubiquität) annehme? War er nicht auf das Höchſte verſtimmt, als die Schwaben behaupteten, die Ubiquität entſpreche allein dem urſprünglichen Sinne dieſes Bekenntnißbuches? Die diſparaten Ausſprüche der Concordienformel ſollen ſich denn auch nach Philippi

(S. 254.) nicht ausschließen, weil es die alten Dogmatiker, namentlich Baier, so gefaßt haben. Wenn sie sagt, Christus könne sein, wo er wolle, so setze sie damit die Möglichkeit seiner Allgegenwart; die zustimmend aus Luther's großem Bekenntnisse angeführte Stelle setze die Wirklichkeit dieser Allgegenwart und der zuletzt aus Luther's Auslegung der letzten Worte David's citirte Ausspruch bezeichne die Allgegenwart als allgegenwärtige Allmacht. Wir kennen diesen Kunstgriff gar wohl; es ist derselbe, womit die Schwaben bereits Geheimniß dilpirt haben, als sie sich zu den ihm scheinbar günstigen Formeln herbeiließen; sie gebrauchten dabei die Mentalreservation: „Was Einer nach physischer Nothwendigkeit sein muß und ist, ist ihm freilich auch möglich“ (Dorner, II, 713, 22.). Mit einer ähnlichen Interpretation erzielt Philippi eine Harmonie der widersprechenden Sätze der Concordienformel, die ganz an die harmonistischen Versuche unserer conservativen neutestamentlichen Kritiker erinnert und diesen auch in der That an Wahrhaftigkeit und sittlichem Werthe nichts herausgibt. Es liegt ja stets in dem starren Festhalten des kirchenrechtlichen Standpunktes, wie es diesem wiederauflebenden Luthertum eigentümlich ist, die große Gefahr, daß der Buchstabe der symbolischen Bücher zu einem bloßen Gesehestitel wird, an dem der Scharfsinn sich versucht, um ihn mit Verläugnung der historischen Wahrheit mittelst einer raffinirten Advocatendialektik nach Belieben zurechtzulegen. Die Ablehnung der von der reformirten Theologie und der modernen Kritik gegen das lutherische Dogma erhobenen Einwürfe. (S. 278—293.) ist ein bloßes Advocatenplaidoyer, welches in bramarbasirendem Tone die absolute Unwiderleglichkeit des eigenen Standpunktes ruhmredig und herausfordernd in die Welt posaunt, die gegnerischen Gründe verächtlich als bloße Kunstgriffe, als ohnmächtige „Fechterstreiche zur Rechten und zur Linken“ bezeichnet und mit den abgenutzten Bildern vom Feuer und Eisen, vom Leibe und der Seele, mit Paradoxien, wie der begriffenen Unbegreiflichkeit des Gottmenschen oder dem *μέγρον οὐκ ἐν μέγρον*, und mit Behauptungen wie der, daß „räumliche Umschriebenheit nicht an sich zum Wesen der Körperlichkeit gehöre“ (dies soll wahrscheinlich die Lösung des in dem Verhältniß des Leibes zum Raume bestehenden Problems sein), argumentirt. Die Darstellung der Geschichte der Decomposition des Dogma's vom Gottmenschen durch den Nationalismus und namentlich der allmählichen Reconstruction der Christologie durch die neuere Philosophie und Theologie kann nur anwidern. Dasselbe exclusive Luthertum, das die Möglichkeit seines künstlichen Wiederauflebens lediglich dieser Gedankenarbeit verdankt, an welcher die edelsten Kräfte sich betheiligte haben, tritt hier schmähend gegen die auf, die ihm seine Scheinerexistenz in der Gegenwart ermöglicht haben; es begrüßt schadenfroh die kaustische, frivole Schärfe, womit ein David Strauß die „halbschlachtigen Standpunkte“ der vermittelnden Theologie meistert, und schließt mit der äußersten Negation einen ebenso unnatürlichen Bund, wie einst der Ultramontanismus mit der äußersten Linken in der Nationalversammlung zur Unterdrückung der Centren; während es ohne alle eigene Production nicht einmal die handgreiflichsten Fehler des alten Systems zu bessern, sondern sie höchstens mit dem Bettelmantel der Sophistik zu bedecken vermag, hat es ein ungemein scharfes Auge für jeden kleinen Mangel der neueren Systeme und zieht sie schonungslos an das Licht — und doch beabsichtigt die ganze Cantilene zuletzt nichts Anders als die alte gute ächtkatholische Taktik: weil ihr nicht Alles



gerade so haltet und glaubet wie wir, und wie es unsere Väter vor Jahrhunderten gehalten und geglaubt haben, so habt und glaubt ihr eben gar nichts! Die große Alternative, die daraus resultirt, heißt: entweder Tübinger Schule oder die alte lutherische Dogmatik, ein Drittes gibt es nicht! Darnach läßt sich das Programm für die nächste Zukunft sehr leicht fixiren: erst vereinigen sich Orthodoxe und Tübinger zur Vernichtung der Halbschlachtigen; dann sinken die Mauern der Tübinger kritischen Burg vor dem Posaunenheule des neuen lutherischen Zions — und wenn so die Theologie von „reformirten, negativ-kritischen und modern-speculativen Tendenzen geläutert werden“ (S. 277.), dann bleibt eben nur eins übrig, das siegreich oben schwimmt. Bis dahin wird es allerdings noch einiger Zeit bedürfen. Das heutige Lutherthum wenigstens entspricht genau dem Bilde, das Philippi S. 379. von der Stellung der halbschlachtigen Theologen entwirft: Thomasius steht gegen Hofmann, Philippi gegen Thomasius, Dießhoff gegen Rahnis u. s. w., und Jeder streitet mit dem Andern nur darum, wer unter ihnen der Rechtgläubigste wäre; „so droht ein bellum omnium contra omnes, und wenn ein Reich mit sich selbst uneins wird, so ist dieß ein Zeichen seines beginnenden Verfalls.“ Den Schriftbeweis dürfen wir mit Stillschweigen übergehen: er würde vielleicht vor 200 Jahren Glück gemacht haben; diejenigen, welche die Aufgabe der Exegese und biblischen Theologie kennen und das Verdienst unseres Jahrhunderts um die Fortbildung dieser Wissenschaften würdigen, werden sich nicht davon befriedigt fühlen, daß der Canon für die Auslegung und Auffassung der einzelnen Stellen das lutherische Dogma sein soll. Ueberhaupt sollte man endlich zu der Einsicht kommen, daß biblische Theologie und Dogmengeschichte nicht Bestandtheile, sondern Voraussetzungen der Dogmatik sind und nur unabhängig von ihr nicht bloß mit Gründlichkeit, sondern auch mit Unbefangtheit behandelt werden können; aufgenommen aber in die Dogmatik verlieren sie, wie das Philippi'sche Buch augenscheinlich zeigt, diese Vorzüge, hemmen als schwerer Ballast die freie Bewegung des dogmatischen Denkens, stören die Uebersichtlichkeit des Zusammenhangs und dehnen die dogmatischen Lehrbücher wieder zu solchem bündereichen Umfang aus, wie die letzten specimina auf diesem Gebiete in unerfreulicher Weise darthun. Diese Ausdehnung ist bei Philippi's Buche um so unerträglich, da sie durch seinen Inhalt nicht gerechtfertigt wird: die dogmatische Exposition bietet nichts dar, was man nicht ebenso gut und noch besser bei Thomasius fände; nach dieser Seite liegt die Eigenthümlichkeit Philippi's nur in der Bestreitung der modernen Kenotik; die dogmengeschichtliche Parthie ist bei Thomasius durchgängig gründlicher und instructiver; die Berücksichtigung der neueren Theologie wäre ein entschiedener Vorzug Philippi's, wenn nicht sein dogmatischer Standpunkt zu bornirt und in sich zu verschränkt wäre, als daß er ihm eine unbefangene Darstellung und eine gerechte Würdigung fremder Ansichten gestattete; auch für jüngere Theologen wird dadurch sein Buch unbrauchbar; sie würden sich an ihm nicht nur nicht orientiren, sondern überdies die Anmaßung gegen verdiente Männer lernen, durch die man zwar kein Jünger der Wissenschaft, wohl aber ein lutherisches Pöpslein im modernen Style wird.



## Praktische Theologie.

Die Gegenwart der evangelisch-lutherischen Kirche Hamburgs, dargestellt aus ihrer Vergangenheit, erklärt und nach ihren Forderungen für die Zukunft gedeutet von H. Sengelmann, D. phil., Prediger zu St. Michaelis in Hamburg. Hamburg, Verlag von J. G. Duden. 1862. 346 S.

Wir greifen für Studien über Geschichte und Recht der Kirche und der Schule mit ganz besonderer Vorliebe nach solchen Darstellungen localer Verhältnisse und Vorgänge; nicht nur hat das Unmittelbare, das Concrete und Lebendige derselben einen eigenen ästhetischen und gemüthlichen Reiz, sondern es spiegeln sich die großen, allgemeinen Fragen und treibenden Mächte in solch einem Localbild am allerdeutlichsten; wir bekommen hier einen greifbaren Maßstab in die Hand, an welchem wir unsere Theorien zu messen wohl thun. Ist vollends der Fleck Erde, auf dem wir durch solch eine Erzählung und Schilderung heimisch gemacht werden, eine Stadt wie Hamburg, das zu verschiedenen Zeiten ein wichtiger Sammelplatz und Stapelplatz geistiger Kräfte für Deutschland gewesen ist, so kann es an reicher Belehrung für uns nicht fehlen. Deshalb verdient obige Schrift auch in diesen Blättern erwähnt zu werden als schöner Beitrag zur Geschichte und Recht unserer evangelischen Kirche. Freilich ist der Verf. nicht gesonnen, in kühler Objectivität eine Statistik und Beschreibung hamburgischer Kirchenzustände zu geben; er hat eine bestimmte Tendenz. Wenn er in diesen Zuständen vielfache Mißstände erkennen lassen will, so müssen wir ihm in diesem Urtheile fast durchweg beistimmen; wenn er aber sie alle aus der einen Quelle ableitet, daß Kirche und Staat geeinigt seien, und darum sein ceterum censeo überall auf Trennung beider lautet, so hat er uns damit allerdings nicht überzeugen können; alles Beflagenswerthe, was er namhaft macht, wurzelt entweder in großen Fehlern, die an Ort und Stelle gemacht worden sind, die aber bei weitem nicht allenthalben, wo Kirche und Staat in gleich engem Verbande mit einander stehen, sich gleichmäßig vorfinden, — oder in einem Uebel, das Hamburg mit allen Großstädten gemein hat, nämlich in der Massenhaftigkeit der auf Einem Punkte zusammengedrängten Bevölkerung. Allein eben durch die, wie wir glauben, unrichtigen Schlüsse, die das Buch aus thatsächlich richtigen Prämissen zieht, hat uns dasselbe zur Belehrung gereicht, weil es uns zu andern Unterscheidungen leitet, als die der Verf. selbst gemacht.

Er knüpft ganz richtig den Zusammenschluß der Reformationskirchen mit den Territorien an den Speyerer Reichstagsabschied von 1526. Allein wenn er die Behauptung, dieser Zusammenschluß und der darin involvirte Uebergang des Kirchenregiments an die weltliche Obrigkeit sei als augenblicklicher Rathbeheß nur provisorisch beabsichtigt gewesen, darauf stützen will, daß durch jenen Abschied den einzelnen Reichsständen das Recht, in kirchlichen Dingen es zu halten, wie sie es vor Gott und Kaiserlicher Majestät verantworten können, nur mit dem Beisatze verliehen worden sei: „bis zu einem freien christlichen Concilium“ (S. 10.): so hat er offenbar den Sinn und die rechtliche Bedeutung dieses Beisatzes falsch gedeutet. Erstens ist dieses Concilium nun einmal factisch niemals zu Stande gekommen; zweitens aber bezog sich jener Beisatz lediglich

aufs Reformiren oder Nichtreformiren, nicht aber auf die innere Ordnung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche. Und kann auch immerhin gesagt werden, die Fürsten hätten in der Reformationszeit die Zügel der Kirchenleitung ergriffen und nothgedrungen ergreifen müssen, weil nach Abwerfung des bischöflichen Regiments, d. h. in Folge der Weigerung der Bischöfe, evangelisch zu werden, Niemand sonst dagewesen sei, der die Sache in die Hand genommen hätte: so tritt doch gerade bei den edelsten Fürsten schon hier das Bewußtsein sehr bestimmt hervor, daß sie kirchliche Anordnungen treffen — nicht etwa, weil die Kirche im Augenblick herrenlos, eine *res nullius* sei, sondern — weil sie als Fürsten auch die Gewissenspflicht haben, für das Wohl ihrer Unterthanen in jeder, also auch in geistlicher Beziehung Sorge zu tragen. Es ist nicht ein Recht, das sie sich beilegen oder anmaßen, sondern es ist eine Pflicht, die ihnen ihr evangelisch aufgewecktes Gewissen vorhält — eine Erkenntniß, die dadurch nicht unwahr gemacht wird, daß auch später noch katholische und protestantische Fürsten ihre Macht und Würde aus einem ganz andern Gesichtspunkte betrachteten <sup>1)</sup>. Von den Reformatoren selbst, von Luther, von Melancthon, von Brenz, liegen Aussprüche zur Genüge vor, die von derselben Einsicht Zeugniß geben; wo sie das weltliche und geistliche Schwert so weit auseinanderhalten, wie dieß allerdings an anderen Stellen namentlich von Luther geschieht, da haben sie eine ganz andere Art von Vermischung beider Gewalten im Auge, als die, von der hier die Rede ist. Sehr fehlerhaft, aber durchaus nicht aus dem obigen Princip nothwendig hervorgegangen ist die Einrichtung des Hamburger Kirchenwesens, wonach gar kein Consistorium eingesetzt wurde, sondern der Rath unmittelbar alle kirchlichen Dinge vornahm; es wurde bloß durch eine *praevia communicatio* ein Gutachten vom Ministerium, d. h. von der Stadtgeistlichkeit, eingeholt, aber wie das bloß als Herkommen sich bildete, so war der Rath auch gar nicht daran gebunden. Das ist und bleibt ein grober Schnitzer in einer Verfassung der Kirche, zumal da nicht einmal ein Superintendent eingesetzt wurde, der als Vertreter des Ministeriums dem Rath gegenüber eine wirksame Autorität gehabt hätte. Da kommen denn allerdings (wie z. B. S. 40. 42. u. öfters) erbauliche Stückchen von Gewaltthätigkeiten und Mißgriffen des Rathes

<sup>1)</sup> Vgl. beispielsweise, was Sybel in seinen Vorlesungen über den Prinzen Eugen von Savoyen (München 1861. S. 17 ff.) über die Habsburger und namentlich Leopold I. sagt: „Eine Regierung, welche ihre Provinzen vor Allem als den Schemel ihrer dynastischen Weltstellung betrachtet kann unmöglich die Beförderung innerer nationaler Wohlfahrt“ [und unter diese subsumiren wir und subsumirten die evangelischen Fürsten in erster Linie auch das religiöse Wohl des Volkes] „als ihre höchste Pflicht erkennen. Das ist mittelalterlich: im mittelalterlichen Staate hatte die Regierung überall keine Organe, auf den materiellen und geistigen Zustand der Unterthanen einzuwirken; und nicht anders stand es in Oesterreich noch zur Zeit Leopolds I. Die Regierung hatte außer den Geistlichen“ [die aber eben nicht Regierungsorgane waren] „und den Officieren in den Provinzen fast keine Beamte, als die Erheber der Steuern und Gefälle. Gericht und Verwaltung lag in den Händen der Grundherren, Schule und Unterricht in den Händen der Kirche. Daß der Staat für die innere Entwicklung des Landes, die Eröffnung neuer Erwerbsquellen, die Steigerung der Cultur“ [und unter diese ist doch gewiß auch als Hauptfactor die religiöse Bildung und Lebensordnung zu rechnen] „etwas thun könne und solle, daran hatte man nicht gedacht. Genug, wenn die Unterthanen der Kirche ihre Verehrung, dem Clerus die Steuern, der Armee die Recruten lieferten.“ — Nur wenn man den Staat auf diese Linie herabdrücken will, kann man, wie es kirchliche Theologen heute noch thun, ihm das Recht und die Fähigkeit absprechen, auch die Sorge für die geistliche Wohlfahrt der Unterthanen in den Kreis seiner Pflichten aufzunehmen.

zum Vorschein. Eine ganz ähnliche und nicht minder nachtheilige Lücke zeigt der Verf. S. 210., indem Hamburg weder eine Schulerdnung noch eine Schulbehörde erhalten hat; aber auch dieß ist, wie die Geschichte anderer Territorien zeigt, nicht die Folge des Staatskirchenthums. Ebenso schreibt der Verf. alle die Calamitäten, die aus dem grellen Mißverhältniß zwischen der kleinen Zahl von Kirchspielen und der ungeheuren Zahl der Kirchspielsgenossen entspringen, der Verbindung zwischen Staat und Kirche zu, während es eben nur eine Pflichtvergeßlichkeit des Staates ist, daß er aus ganz heterogenen Rücksichten die Vermehrung der Kirchspiele und Geistlichen hinderte. — Eine Menge von Unsitten, von liturgischen und pastoralen Verstößen, die der Verf. rügt, fallen einzig der Geistlichkeit selber, wie auch dem in der Gemeinde vorhandenen oder vielmehr zeitweise nicht vorhandenen kirchlichen Geiste zur Last; so was er über die Confirmation, die Haustausen, die Beerdigungen u. a. m. mittheilt; mit Liturgie, Gesangbuch und Katechismus ist Hamburg zu Zeiten ebenso schlimm gefahren, wie andere Länder, wo eben auch die Geistlichen zu seiner Zeit in neologischen Ungeschmack gefallen sind. Kaum glaublich war es uns freilich, S. 197. zu lesen, daß noch im neuesten, erst 20 Jahre alten Gesangbuch sogar das Lied: „Wachet auf! ruft uns die Stimme“ fehlt; von Hamburgs Dichter Nicolai hat unsere deutsche Kirche dieß Lied empfangen; Hamburgs Tonsezer Prätorius hat ihr die herrliche Melodie dazu gegeben und Hamburg schließt Lied und Melodie von seinen Kirchen aus! Das ist ein gewichtigeres Desiderium, als wenn der Verf. S. 205 f. den modernen Aberglauben in Betreff des sog. rhythmischen Chorals theilt. Dagegen gebt er S. 222. mit der Concession, daß die Schullehrer besser zu katechisiren verstehen, als die Geistlichen, viel zu weit; die Tage sind längst vorüber, in welchen ein Dinterisch zugerichteter Schulmeister an katechetischer Fertigkeit einen tüchtigen Pastor überbietet zu haben meinen konnte. Besteht irgendwo heute noch solches Mißverhältniß, so ist's lediglich Sache der Theologen, diese Kunst gehörig zu erlernen. Der Staat kann sie daran niemals hindern. — Schön ist übrigens, allen diesen Desiderien gegenüber, die überaus große Thätigkeit, die in Hamburg sich der Privatfürsorge für die Armuth, für die innere Mission und jeglichen Zweck des Reiches Gottes zugewendet hat und von welcher der Verf. uns ein anziehendes und ermunterndes Bild entwirft.

Palmer.

### Druckfehler.

S. 276. Z. 6 u. 7. v. u. lies st. „ein geistiges Princip; die Selbstsucht, der Hochmuth“:

„ein geistiges Princip, die Selbstsucht, den Hochmuth“.

# Die johanneische Logoslehre,

mit besonderer Berücksichtigung der Schrift:

Der Johanneische Lehrbegriff, von Dr. B. Weiß. 1862.

Von

C. Weizsäcker.

Wenn wir uns heute von der mächtigen Wirkung der Glaubenslehre Schleiermacher's Rechenschaft geben, so ist es nicht schwer, den Mittelpunkt befruchtender, erweckender Anregung, die von ihm ausging, nachzuweisen. Es war das gewiß nicht, daß er der apologetischen Verlegenheit eine Zufluchtsstätte zeigte in dem Gefühle oder frommen Selbstbewußtsein als der Heimath der Glaubenssätze. Einen folgereichen Gedanken hat er wohl damit aufgestellt, der freilich nur wenig begriffen worden ist, weil Wenigen die dialektische Grundlage dieses Begriffes zugänglich wurde. Und auch das müssen wir zugeben, daß er der Masse ein bequemes und vieldeutiges Schlagwort damit geschenkt hat. Aber der Stifter einer neuen theologischen Zeit ist er geworden durch die Art, wie er die Person Christi selbst in den Mittelpunkt der Glaubenslehre gestellt hat. Uns wollen jetzt weder die Gesichtspunkte ausreichen, unter welchen er das Leben der Menschheit auf sie bezogen hat, noch das geschichtliche Bild, welches er von ihr zu Grunde legte. Aber darin, daß er von dieser geschichtlichen Erscheinung in ihrer einfachsten Wesenheit ausgehen und daß er die lebensschaffende Kraft derselben als das Wesen des Christenthums erfassen wollte, lag der zündende Funke, die zeugende Geistesthat, welcher ein frischer Sommer der christlichen Wissenschaft folgte, eine Ernte, an der wir heute noch Nachlese halten. Es kam die Zeit der speculativen Theologie. Sie ist schneller vorübergegangen und aus leicht begreiflichen Gründen fast in die Vergessenheit zurückgelegt. Und doch lebte auch in ihr bei allem Wust von Schulbegriffen und künstlichen Gedankenwendungen, die sie bald aufhäufte, ein großes Bewußtsein, weil sie die Mittel zu haben glaubte, den großen Begriff der Gottmenschheit, diese wunderbare Vereinigung in dem persönlichen Leben Christi, zum höheren



Verständniß zu bringen. Denn hier liegt die Krone, um welche die christliche Wissenschaft zu ringen hat. Die Theologie ist todt, wenn sie den Muth oder die Kraft nicht mehr hat, an dieser höchsten Aufgabe ihrer geschichtlichen Erkenntniß und ihres Denkens zu arbeiten.

Die Evangelien sind nicht die einzige Quelle jener Erkenntniß. Man hat mit Recht gesagt, daß wir ein Evangelium auch ohne Evangelien haben. Und wie wir überhaupt so manchen Beitrag zum Verständniß des Urchristenthums durch Rückschlüsse aus der Folgezeit entnehmen müssen, so muß in der That auch das Bild vom Leben Jesu in vielen Stücken ergänzt werden aus dem Nachweise seiner Wirkung und dem apostolischen Zeugnisse darüber. Die Evangelien aber machen den doppelten Anspruch, unmittelbare und mittelbare Quellen zu sein, letzteres, sofern doch auch ihre Darstellung ein Beweis ist für apostolische Auffassung und darum für des Meisters Geisteswirken, da wir doch sein Bild nur in dem Spiegel dieser Geisteswirkung sehen. Ganz besonders gilt dies von dem Evangelium, in welchem diese ganze geschichtliche Frage ihren Gipfel hat, dem johanneischen. Daß das Bewußtsein von der Lebensfrage, um welche es sich hier für uns handelt, nicht erloschen ist, beweist die mannigfaltige rege Arbeit auf diesem Gebiete. In die Reihe derselben stellt sich die obengenannte Schrift und verdient schon um des Gegenstandes willen, welchen sie sich erwählt hat, gewiß aber nicht weniger ihrer gründlichen und lichtvollen Untersuchung wegen eine ausgezeichnete Besprechung.

Dem Verfasser dieses liegt dieselbe um so näher, als Herr Weiß nicht nur in einem eigenen Abschnitte sich mit seiner in diesen Blättern 1857 veröffentlichten Abhandlung über das Selbstzeugniß des johanneischen Christus näher auseinandersetzt, sondern auch sonst sich vielfach mit derselben berührt. Es möge mir daher gestattet sein, hieran zu Fortführung der gemeinschaftlichen Arbeit einiges Weitere über die Sache anzuschließen.

Ich habe den Versuch gemacht, einen Beitrag zur geschichtlichen Erkenntniß des Lebens und Wesens Jesu zu liefern, indem ich zu zeigen suchte, daß jenes Selbstzeugniß in seiner wirklichen Gestalt, im Unterschiede von dem, was es unter der geistigen Wiederverzeugung des Jüngers geworden ist, sich noch in seinen Hauptzügen erkennen lasse, und daß dasselbe, so erkannt, mit der gewöhnlichen dogmatischen Erklärung und Ausbeutung in wesentlichen Punkten nicht übereinstimme. Unter dem mannigfaltigen Widerspruch, den dieser Versuch

erfuhr und erfahren mußte, bekenne ich doch in der Hauptsache nicht anderer Ansicht geworden zu sein, wenn ich auch nicht alles Einzelne, was ich aufgestellt habe, noch unbedingt vertheidigen will. Das letztere konnte ohnehin von Anfang an kaum meine Absicht sein bei einem Gegenstande so eigenthümlicher Natur, einer Untersuchung, welche, wenn ich so sagen darf, überhaupt die Art des Versuches haben muß. Herr Weiß nun stellt sich bei aller freundlichen Anerkennung doch entschieden abwehrend gerade gegen die Grundlagen meiner Ansicht, und doch glaube ich, daß die seinige derselben nicht so ferne steht, wie es scheinen möchte, nicht so ferne, daß nicht eine Verständigung Raum hätte. Ehe ich jedoch hierauf näher eingehe, muß ich Einiges über seine Schrift im Ganzen und die nicht unmittelbar hierher gehörigen Theile derselben aussprechen.

Es ist nicht ein allseitiger Aufbau des johanneischen Lehrbegriffes, welcher uns hier geboten wird, sondern die Schrift zerfällt in drei besondere Abhandlungen über denselben. Die erste erörtert die johanneischen Grundbegriffe, die zweite die alttestamentlichen Grundlagen des johanneischen Lehrbegriffes, die dritte soßann die johanneische Christologie. Die zweite dieser Abhandlungen hat das große Verdienst, in sehr eingehender Weise zu zeigen, wie die Ansichten des Evangelisten und Verfassers des ersten Briefes in der That nicht weniger als irgend ein neutestamentliches Erzeugniß durch und durch auf den Anschauungen des Alten Testaments ruhen, dieselben theils aneignend, theils umbildend. Dieser Nachweis, der meines Wissens noch nirgends in so vollständiger Weise geführt ist, hat einen großen Werth für die kritische Frage, indem er dazu beitragen muß, die oberflächlichen Urtheile, als stehe der Verfasser des Evangeliums dem Judenthum, überhaupt dem geistigen Gebiete des Urchristenthums und der Urapostel schon ganz fern, zu widerlegen. Er leistet in Ansehung der Begriffswelt dasselbe, was in dieser Rücksicht durch die Untersuchung der johanneischen Sprache geschehen ist und noch viel mehr geschehen könnte.

Nicht ebenso vermag ich dem ersten Theile, der Untersuchung der johanneischen Grundbegriffe, bei aller Anerkennung ihres Verdienstes, zuzustimmen. Die Begriffe, welche in dieser Untersuchung behandelt werden, sind: das ewige Leben, die Erkenntniß Gottes, der Glaube, Christus das Leben und das Leben in Christo, das Licht, die Wahrheit, das ewige Leben im Diesseits und Jenseits, das Sein in Christo und Christi in uns, die Geburt aus Gott und die Kindschaft. Die

Absicht des Verfassers ist dabei, nachzuweisen, daß diese johanneischen Begriffe nicht so flüchtig und fast verschwommen seien, wie man oft gemeint, sondern in scharfer Bestimmtheit ein wohlgegliedertes Ganzes bilden, und insbesondere dem Begriffe der Erkenntniß sein festes Recht in diesem Sinne zu wahren. Aber wir werden zu diesen ausgesprochenen Zwecken wohl noch einen anderen hinzufügen dürfen, welcher sich aus dem ganzen Entwurfe der Untersuchung ergibt. Dies ist der Nachweis: daß der johanneische Lehrbegriff seine Wurzel nicht in Theologumenen, sondern auf der Seite der thatsächlichen Offenbarung und des derselben entsprechenden Erfahrungsganges habe.

Vor Allem gestehe ich nun, daß mir die scharfe Sonderung der johanneischen Begriffe, die Zerlegung derselben mit dem Secirmesser der Reflexion zu weit geht. Es ist keine Frage, daß exegetische Bequemlichkeit und erbauungsüchtige Unklarheit vielfach das Klare verwirrt gemacht und die johanneischen Begriffe in einem Wust sogenannter Mystik durcheinandergeworfen haben. Aber man kann auch auf der anderen Seite zu weit gehen. Etwas ist doch an jenem mystischen Charakter des johanneischen Lehrbegriffes. Wer kann bestreiten, daß sich die einzelnen Glieder des Heilsganges, die einzelnen Seiten des Heiles selbst hier nicht so scharf auseinanderhalten lassen, als dies im paulinischen Lehrbegriffe der Fall ist? Wie häufig begegnet es uns hier, daß die Stufen in ein Wechselverhältniß gesetzt werden, das heißt wechselseitig in einander übergehen, daß die erst gegebene Stellung von Vor und Nach sich umkehrt, oder daß die verschiedenen Beziehungen aufgehoben werden in der Betrachtung der höheren Einheit, des Alles beherrschenden Gedankenmittelpunktes! Gewiß hat Herr Weiß Recht, wenn er die Befugniß, apostolische Lehrbegriffe zu unterscheiden, denen gegenüber vertheidigt, die darin ein Unternehmen sehen, welches das einheitliche Zeugniß des heiligen Geistes im apostolischen Worte gefährde, und die Unterschiede auf die zufällige Gelegenheit zur Rundgebung zurückführen wollen, als ob es würdiger wäre, den Geist Gottes in die Anlässe äußerer Bedürfnisse und etwa auch gegnerischer Aufstellungen eingehen zu lassen, als in den Tempel der Eigenthümlichkeit eines von ihm beseelten Menschengeistes. Aber eine andere Frage ist die, ob uns nicht Vorsicht geboten ist in der Aufstellung dieser Lehrbegriffe, sofern es sich eben dabei um eine verstandesmäßige Durchbildung und Verkettung von einzelnen lehrhaften Bestimmungen handeln soll. Wir haben gewiß alle Ursache, uns des Unterschiedes zwischen einer Dogmatik und dem apostolischen Zeugnisse



in seiner Lebensfülle und freien Bewegung bewußt zu bleiben. Es ist wohl begreiflich, daß gerade der Apostel, dessen Christenthum nicht aus ursprünglicher eigener Anschauung, sondern aus dem Zusammengehen von innerer Geisteserfahrung und erhaltener Belehrung durch die Urzeugen erwachsen mußte, und der schon vorher als Jude ein Theologe war, auch am meisten in der Durchbildung seiner Uebersetzung sich einer schulmäßigen Entwicklung nähert. Aber Johannes, wenn er anders Johannes ist, der Mann, dessen apostolische Erfahrung und eigene Entwicklung ganz überstrahlt wird von dem hellen Lichte des Erlebens in seiner Jugend, konnte dazu nicht ebenso angethan sein. Gerade diese seine persönliche Stellung findet ihren Beweis unstreitig darin, daß, was man seinen Lehrbegriff nennen kann, eine Reihe von Anschauungen ist, welche in lebensvoller Ausbreitung ineinander übergehen, sich untereinander verschlingen und überall den Mittelpunkt des großen Kreises suchen und bezeugen, welchem sie angehören. Das mag man immerhin seine Mystik nennen. Aber ich möchte einen Schritt weiter gehen. Was er zu geben hat, ist nicht mehr das erste unmittelbare Zeugniß. Auf dieses kann er nur zurückkommen, aber er hat schon die vielfachen Lebens- und Gedankenbezüge hinter sich, welche sich an dasselbe angeschlossen haben, und das eben ist sein Bestreben, dieselben zu sammeln und zurückzuführen in jene Einfachheit des ersten Grundes. An ihm vorzüglich bestätigt sich daher die Aufgabe der biblischen Theologie, die eigenthümlichen persönlichen Ausprägungen der Wahrheit nicht sowohl nur durch Aufbau ihres Gedankenzusammenhangs als durch Eingehen in das persönliche Leben und die geschichtliche Stellung ihrer Träger zu begreifen und so sich zu einer wahrhaft geschichtlichen Wissenschaft zu gestalten. Und so erklärt sich eben bei Johannes aus seiner geschichtlichen Stellung das dialektische Gepräge, welches in seinem Vortrage mit jener mystischen Weihe verbunden ist. Das eben ist seine Dialektik, daß er die verschiedenen Begriffe, Seiten und Stufen der Einen Wahrheit und des Einen Lebens in den gemeinsamen Mittelpunkt zusammengehen läßt. Und diese Dialektik führt naturgemäß nicht selten zu einer gewissen Amphibolie der Begriffe, namentlich da, wo die Thatfachen des Glaubenslebens sich mit den Sätzen der theologischen Speculation berühren, einer Amphibolie, welche übrigens nicht am wenigsten dazu dienen kann, den Uebergang der Lehre Jesu in die Lehre des Apostels fennbar zu machen.

Thatsächlich kommt dies freilich auch bei der vorliegenden Dar-



stellung zu seinem Rechte, der Stoff erzwingt sich dasselbe. Aber so Manches erscheint dann doch als bloße Einräumung, was an die Spitze gestellt sein müßte. Ein Hauptbestreben des Verfassers ist, daß der Begriff der Erkenntniß in seiner Bedeutung rein durchgeführt werde. Das heißt: während gemeinhin die Ausleger in dem γινώσκειν und πιστεύειν bei Johannes einen Vorgang sehen, der, obwohl dem Erkenntnißleben zugehörig, doch auch selbst schon sittlicher Art ist, so geht dagegen seine Bemühung darauf, daß das Letztere ausgeschieden werde und in jenem Begriffe ausschließlich die Erkenntnißthätigkeit dargestellt bleibe. Im Grunde hebt sich dies freilich wieder von selbst auf, wenn doch Herr Weiß den johanneischen Begriff des Erkennens als den einer Anschauung bezeichnet, welche den ganzen Menschen, sein gesamtes Geistesleben in Anspruch nimmt und insbesondere auch durch das Gemüth vermittelt ist (vgl. a. a. O. S. 11 ff.). Was heißt dies anders, als daß die Erkenntnißhandlung zugleich eine sittlich bestimmte ist?

Aber wichtiger ist, daß im Zusammenhange mit jener Aufstellung nun auch die Heilsbegriffe selbst, die gegenständlichen Grundbegriffe, einseitig bestimmt werden. So vor Allem der Begriff des Lebens, welcher auf die wahre Gotteserkenntniß zurückgeführt wird. Hierfür ist die grundlegende Beweistelle Joh. 17, 3. (a. a. O. S. 10.). Weil hier der Erkenntniß des einen wahrhaftigen Gottes und seines Gesandten Jesus Christus sofort das Leben, die ζωή, zugeschrieben wird, so soll das letztere selbst nichts Anderes als das Leben der wahren Gotteserkenntniß sein. Da aber jenes Leben von dem Leben, welches Christus selbst hatte, hergeleitet wird, so wird folgerichtig auch das letztere ganz in die Gotteserkenntniß, welche er zuerst hat, gesetzt. Wenn also Jesus bei Johannes 5, 26. sagt: gleichwie der Vater Leben hat in sich selber, so hat er auch dem Sohne gegeben, Leben in sich selber zu haben, so muß dieser Ausspruch nur besagen: daß in dem Sohne auf ursprüngliche Weise die Gotteserkenntniß gesetzt sei, welche ihn befähigt, jene wahre Erkenntniß mitzutheilen (a. a. O. S. 36.). Ja es folgt daraus weiter, daß das Leben, welches der Vater in sich selber hat nach jenem Worte, auch nichts Anderes sein kann, als sein eigenes Selbstbewußtsein oder die Gotteserkenntniß, welche als solche den Inhalt seines eigenen Lebens ausmacht (a. a. O. S. 37.). Und gerade das soll für die johanneische Anschauungsweise charakteristisch sein, daß das Leben in Gott vorzugsweise von der Seite seines Selbstbewußtseins aus bestimmt wird. Auf diese abstracte Fährte

hat sich dann freilich die Ausführung nicht beschränkt. Sie ist dem Stoffe gerechter geworden, als ihre Ausgänge es geben, und es ist ein Hauptvorwurf eben dieses Theiles, zu zeigen, daß diese christliche Gotteserkenntniß nicht sich auf allgemeine Wahrheiten, sondern vielmehr auf das Offenbarsein Gottes in Christo, auf die darin erscheinende göttliche Liebe bezieht. Der Nachweis darüber darf wohl zu dem Gelungensten der Schrift gerechnet werden.

Was nun Joh. 17, 3. betrifft, so ist allerdings hier an die Erkenntniß Gottes und Christi das ewige Leben angeknüpft. Aber wer sagt, daß dies mit Ausschließung von Mittelgliedern geschehe? Jene Erkenntniß ist das Zeichen des Weges, der zu jenem Leben führt. Sie ist der Anfang desselben, sie wird sich mit seiner Verfolgung selbst vollenden; aber Alles, was sie hervorbringen muß und was zu ihrer Vollendung gehört, ist dadurch keineswegs so ausgeschlossen, daß man sofort das Leben selbst durch die Erkenntnißthätigkeit bestimmen dürfte. Gerade diese unmittelbare Verknüpfung des Lebens mit dem *γινώσκειν* ist nicht als eine einfache Begriffserklärung zu verstehen, sondern eben nach johanneischer Weise, in welcher Anfang und Ende zusammengeschlossen werden. Wir haben aber neben dieser einfachen Zusammenstellung im Evangelium einen anderen Ort, in welchem die ganze Vermittlung, welche dazwischen liegt, aufgezeigt wird; dies sind die Reden in Kapernaum in C. 6. Von vorneherein ist dort in den Worten: den, der zu mir kommt, wird nicht hungern, und den, der an mich glaubt, nimmer dürsten (6, 35.), ein viel weiterer Begriff des Gutes, welches unter der *ζωή* zu denken ist, umschrieben. Sodann ist deutlich gesagt (6, 40.), daß nicht die Erkenntniß und der Glaube das Leben ist, sondern daß wer den Sohn sieht und an ihn glaubt, das ewige Leben haben soll, daß dieses also durch jene Erkenntniß begründet wird, aber selbst etwas Anderes ist. Und weiterhin im Verlaufe der Entwicklung jenes Gespräches wird auch gezeigt, daß zwischen jene erste Begründung und die volle Wirkung noch ein vermittelndes Wirken eintreten muß, indem Jesus sein Fleisch gibt (51.) und indem wir diese Gabe in eigenthümlicher Weise uns aneignen (54 f.) und es dadurch zum bleibenden Zueinandersein beider Theile kommt (56.). Es ist ganz charakteristisch, wie dann (57.) das ursächliche Verhältniß des Vaters für das Leben des Sohnes und des Sohnes für unser Leben dargestellt wird, nämlich in der Wendung, welche durch *διὰ c. acc.* angezeigt ist. Dies gibt die Anschauung, welche den Gedankengang abschließt: das Sein des Vaters und des Sohnes selbst ist

das Bewirkende. Daß der Vater lebt, ist die Ursache für das Leben des Sohnes, weil er aus dem Leben, der Lebensfülle des Vaters nehmen darf <sup>1)</sup>, und ebenso, daß der Sohn lebt, die Ursache für das Leben derer, welche sich ihn aneignen. Aber gerade diese Anschauung beweist, daß es sich dabei um ein Verhältniß handelt, für welches die Erkenntnißbeziehung nimmermehr die ausreichende Bestimmung sein kann. Reicht aber diese nicht zu in der Bestimmung des den Gläubigen mitgetheilten Lebens, so erweist sie sich noch weniger als genügend, wo es sich um das göttliche Leben selbst handelt, wie in 5, 26. Vorausgeschickt ist, daß der Sohn die Macht hat, die Todten zum Leben zu erwecken, und unmittelbar darauf folgt begründend jener Satz über das Leben, das der Vater in sich hat und ebenso dem Sohne verliehen hat. Zunächst ist darunter doch nur eben das Gut zu verstehen, was der Letztere mittheilt, indem er auferweckt. Wie soll aber hierbei an die Gotteserkenntniß und zwar zuhöchst an die göttliche Selbsterkenntniß des Vaters gedacht werden? Es leuchtet ein, daß von ihr weder als von einem Gute gesprochen werden kann, das der Vater in sich selber hat, noch von einem solchen, dessen gleichartigen Besitz er dem Sohne gegeben hat. Was heißt das *ἐν ἑαυτῷ ἔχειν* überhaupt, als ein selbstständiger Besitz, welcher die Macht über denselben und die Fähigkeit zur Mittheilung in sich schließt? Unter diesen Ausdruck konnte aber sicher weder nach der einen noch nach der andern Seite hin die Gotteserkenntniß gestellt werden, welche für Gott nicht ein Gut ist, das er besitzt, und welche im Gläubigen wohl das Aufstehen aus dem Tode bedingen, aber nicht schlechthin eins damit sein kann. Indessen kann man bei diesem Ausspruche allerdings auf den ersten Blick zweifelhaft über den Umfang sein, welchen der Begriff des göttlichen Lebens hier hat, sofern der allgemeine Zusammenhang auf den ganzen Heilsgang hinweist. Ist die *ζωή* überhaupt bei Johannes das Heilsgut, welches unter seinem Namen ebenso die jenseitige Zukunft wie die Gegenwart des Glaubenslebens umfaßt, so scheint zunächst auch hier dieses Gut in diesem umfassenden Sinne auf seine Quelle zurückgeführt und so im ursprünglichen Besitze des Vaters und des Sohnes selbst gedacht zu werden. Aber der nähere Zusammenhang mit V. 26. entscheidet doch, wie wir später sehen werden, für einen bestimmteren Begriff. Allein wie dem auch sein möge, so bleibt

<sup>1)</sup> Wie das im Wesentlichen übereinstimmend auch Herr Weiß S. 37. erklärt, wobei er aber das Leben einseitig als das Selbstbewußtsein nehmen will.



die ausschließliche Beziehung auf die Erkenntniß eine durchaus gezwungene. Und dies wird wo möglich noch augenfälliger, wo der Evangelist im eigenen Namen redet und von der göttlichen Thätigkeit selbst ausgeht. Wenn der Prolog des Evangeliums 1, 4. sagt: in ihm, dem Logos, war Leben und das Leben war das Licht der Menschen, so kann kein Zweifel sein, daß es sich hier nicht mehr um das Heilsgut, sondern um das natürliche Gut des Lebens oder vielmehr um die Macht desselben handelt. Denn diese Aussage ist ihrer ganzen Stellung nach in ihrem ersten Theil nur die Wiederaufnahme und Erläuterung des Gedankens (3.), daß Alles durch den Logos geworden ist und nichts Gewordenes ohne ihn, wie schon durch das voranstehende *ἐν αὐτῷ* sich ergibt, sowie denn diese allgemeine Bedeutung auch durch den Uebergang zu dem Begriffe des *φῶς* nur bestätigt wird. Im Sinne des Evangelisten also jedenfalls hat man kein Recht, den Begriff der *ζωή* so zu beschränken, daß das Leben in der Erkenntniß Gottes bestehe. Noch viel gezwungener aber ist die Zurückführung auf den letzteren Begriff im Eingange des ersten Briefes. Herr Weiß will auch hier in 1, 2. die Gotteserkenntniß finden, welche Jesus hatte, und die Worte *ἡτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα* sollen nicht auf ein hypostatisches Sein beim Vater gehen, sondern sie sollen nur erklären, wie man diese durch Christus mitgetheilte *ζωή*, d. h. Gotteserkenntniß, eine *αἰώνιος* nennen könne, nämlich eben weil sie im Sohne schon vor seiner Erscheinung, schon während seines Seins beim Vater gewesen sei. Wo steht denn aber, daß der Sohn beim Vater gewesen und daß er da das Leben gehabt? Was der Apostel sagt, ist nichts Anderes, als daß das Leben beim Vater gewesen. Dieses Leben ist das, *ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς*, und das, was sie gehört und gesehen und betastet haben und was erschienen ist. Es leuchtet ein, daß das Leben demnach das in Christo erschienene Princip selbst ist. So reicht man mit jenen engen Begriffen nirgends aus. Herr Weiß hat sehr gut nachgewiesen, wie der Begriff des ewigen Lebens bei Johannes dadurch eine Umbildung erfahren hat, daß er ihn, ohne ihm seine Bedeutung als Zukunftsbegriff zu nehmen, doch zugleich in die Gegenwart herein verlegt hat. Aber sicher ist der Begriff nicht dabei ein engerer geworden, sondern es ist eben die volle Wirklichkeit des jenseitigen Heilsgutes, welche als zunächst geistiger Besitz dem Diesseits schon zugeschrieben wird. Und jene Umbildung, welche solche amphibolische Darstellungen wie in Joh. E. 5. und 6. zur Folge hat, ist nicht die einzige. Sondern Johannes ist auch über den Begriff des



Lebens als der schon gegenwärtigen Heilssfülle hinausgegangen, er hat dieses Leben bis in seine göttlichen Ursprünge verfolgt, und hier ist es die schöpferische Macht, welche dem göttlichen Logos inwohnt. Hier ist aber auch wohl deutlich die Grenze zu erkennen zwischen den überlieferten Worten des Meisters und dem eigenen Denken seines Jüngers.

Ganz wie bei dem Begriffe der *Λωή* verhält es sich nun auch bei dem Begriffe des *φῶς* in den johanneischen Schriften, in welchem die Ausleger gewöhnlich eine sittliche Seite und beziehungsweise eine allgemeine Macht des Geisteslebens erkennen, und den dagegen Herr Weiß auf das Licht der wahren Erkenntniß beschränken will (vgl. a. a. O. S. 45 ff.). Wenn irgendwo, so zeigt sich aber gerade hier die dialektische und amphibolische Natur der johanneischen Darstellung. In den synoptischen Reden Jesu hat das *φῶς* durchaus die Natur des Bildes, ob es nun von dem Vorleuchten der Jünger, von der leitenden Stellung des Herzens im menschlichen Leben oder von der Oeffentlichkeit der apostolischen Verkündigung gebraucht wird. Nicht viel anders ist dies in den johanneischen Reden Jesu, wenn von dem Lichte des Täufers als einer scheinenden Leuchte die Rede ist, und selbst wenn Jesus sich das Licht der Welt nennt als den Führer derselben zum Leben, 8, 12. 9, 5. 12, 46. (vgl. 3, 19.). Dieser Bildcharakter ist besonders augenfällig in den Worten 12, 35 f., wo offenbar die Anschauung von Tag und Nacht der Ermahnung zur Grundlage dient, das Licht, welches jetzt aufgegangen ist, zu benutzen, so lange es scheint, um nicht der Finsterniß anheimzufallen, d. h. den kurzen Rest des Lebens Jesu zu benützen, um sich von ihm noch gewinnen zu lassen. Wenn aber schon hier und ebenso 12, 46. dieser Eintritt in den Bereich des aufgegangenen Lichtes als Befreiung von der Gewalt der Finsterniß dargestellt wird und 12, 36. das Ziel des Glaubens ist, *ἵνα μὴ φῶς γένησθε*, so geht das Bild damit über in die Bezeichnung von zweierlei Zuständen, welche, wenn sie auch eben des bildlichen Charakters wegen auf der Erkenntnißseite ruht, doch offenbar das Gesamtleben umfaßt und eben damit einen ethischen Begriff anzeigt, ganz ebenso, wie die Finsterniß Luk. 1, 79. gebraucht ist. Ganz ähnlich verhält es sich auch mit der Rede Jesu Joh. 3, 19—21. Indem das lichtscheue Wesen der Schlechten und ihre daraus folgende Abneigung gegen ihn selbst geschildert wird, ist das Tageslicht zunächst das Bild der Oeffentlichkeit. Aber wenn eben jene Menschen die Finsterniß mehr lieben als das Licht, so wird doch das Bild hinüber-

geführt zur Charakterbezeichnung eines doppelten Reiches und Lebens, dessen Gegensatz eben der ethische ist. Indessen bewegt sich hier immer noch die Anschauung ganz im Gebiete des Thatsächlichen, der menschlichen Lebenserfahrung. Aber im Prologe Joh. 1, 4. und 9. ist dies nun in anderer, wenn gleich auf jenen Grundlagen beruhender Weise entwickelt. Es ist ein Licht in der Welt, das jeden Menschen erleuchtet, und dieses Licht ist eben nichts als jene Macht des Lebens, die im Logos ist; wie derselbe durch die letztere der Träger alles Werdens ist, so wird sie im Menschen eben zu dem Lichte, das ihn erleuchtet, das heißt offenbar zu der Macht allgemeiner Gottesoffenbarung, welche in ihrem Wesen sich um so weniger auf den Erkenntnißbegriff beschränken läßt, als ja dann das persönliche Erscheinen dieses Lichtes und seine gläubige Annahme (12. 13.) sofort die Verwandlung der Glaubenden in *τέκνα Θεοῦ* zur Folge hat. Daß aber Johannes den Begriff gerade in seiner ethischen Bedeutung denkt, hat er im ersten Brief 1, 5—7. unumwiderprechlich gezeigt. Herr Weiß meint freilich, die Auslegung des Lichtes als Heiligkeit, in dem Satze, daß Gott *φῶς* ist, sei unmöglich, weil diese im Alten Testamente enthüllte Wahrheit nicht als der eigenthümliche Inhalt des Evangeliums bezeichnet werden könne, und er will daher den Satz 1, 5. so verstehen: daß Gott nun ganz offenbar geworden und kein Dunkel über ihn mehr zurückgeblieben sei (vgl. a. a. O. S. 49 ff.). Allein jene Schwierigkeit ist doch wohl nicht so groß, da es sich ja hier eben nicht um den Unterschied der alttestamentlichen Offenbarung handelt. Daß aber der Satz: Gott ist Licht und keine Finsterniß in ihm, nicht bloß von der völlig gewordenen Offenbarung reden kann, erhellt aus dem erläuternden Satze (1, 7.), wonach er *ἐν τῷ φωτί* ist. Es handelt sich also allerdings um eine Aussage über das Wesen Gottes, und da diese dem sittlichen Verhalten auf unserer Seite, dem *περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί*, entspricht, so muß ihr Schwerpunkt ebenfalls in diesem Gebiete liegen. Es mag daher wohl zu eng gefaßt sein, wenn man *φῶς* geradezu mit „Heiligkeit“ übersetzen will, aber leugnen läßt sich nicht, daß gerade die Seite der Reinheit in der Anschauung der geistigen Lebensfülle und Herrlichkeit, welche das Licht darstellt, wesentlich hervorgehoben ist. Daß eine Uebersetzung dieser Anschauung in einen bestimmten abgegrenzten Begriff unmöglich ist, das liegt eben in der ganzen Natur der johanneischen Gedanken.

Der Auffassung dieser gegenständlichen Begriffe entspricht nun auch die der Begriffe, welche das Heil selbst nach seinen verschiedenen

Seiten und Stufen umschreiben. Es handelt sich hier vornehmlich um das Sein in Christo und das Sein Christi in uns (a. a. O. S. 68 ff.). Herr Weiß will die letztere Anschauung, sofern in ihr ein wirkliches Einwohnen, eine eigentliche Lebensgemeinschaft enthalten ist, nicht verkümmern, aber er bemüht sich nachzuweisen, daß auch hier bei Johannes eine genaue logische Gliederung und Stufenfolge vorhanden sei. Mit dem Glauben ist nach ihm die Ueberzeugung der Erkenntniß Christi vollendet, und so entsteht daraus eine Geistesgemeinschaft der Hingebung an ihn, welche durch die fortwährende menschliche Selbstthätigkeit vermittelt ist; das ist eben das μένειν ἐν Χριστῷ. Hieraus aber erwächst dann erst die Möglichkeit, daß Christus oder die in ihm enthaltene Gottesoffenbarung uns wahrhaft beseelt und durchdringt; so kommt es also dazu, daß er auch in uns ist. Dies steht zwar im Zusammenhange damit, daß wir in ihm sind, es muß aber als die Folge streng davon unterschieden werden. Nun ist vor Allem zu bestreiten, daß dieses doppelte μένειν überhaupt eine die Gemeinschaft des Gläubigen mit Christus begründende Reihenfolge von Handlungen vorstelle, zumal eine solche, in welcher die Begründung eben in unserer Selbstthätigkeit läge. Vielmehr ist davon überhaupt nur die Rede, wo diese Gemeinschaft schon begründet ist. So tritt dasselbe 6, 56. erst ein, indem dieselbe schon hergestellt ist durch die Hingabe des Fleisches Christi und die Aneignung desselben durch Essen und Trinken. Die entscheidende Stelle aber ist die Rede vom Weinstocke in 15. Dies ist eine Mahnrede an die Jünger beim Abschiede von ihnen und der natürliche Gegenstand derselben ist die Ermahnung zur Treue. Hier also werden sie allerdings aufgefordert zuerst, in ihm zu bleiben, und davon abhängig ist dann die Aussicht, daß auch er in ihnen bleiben wird (15, 4. 5. 7.). Aber nirgends ist doch davon die Rede, daß der Glaube, die Selbsthingabe des Menschen dieses Gemeinschaftsverhältniß erst begründe. Diejenigen, welche aufgefordert werden, in Christo zu bleiben, stehen schon in demselben. Beides ist an ihnen schon verwirklicht: daß sie in ihm sind nicht nur, sondern auch, daß er in ihnen ist, und zwar bleibend, auf so lange nämlich, bis sie durch Untreue dieses Verhältniß stören und aufheben. Man muß dem Wilde selbst, welches der ganzen Mahnrede zu Grunde liegt, die offenbarste Gewalt anthun, wenn man die Selbstthätigkeit des Gläubigen zum Ersten machen will. Das Erste ist eben das organische Verhältniß, in welches sie versetzt sind und in welchem sie ihr Leben von dem Weinstocke selbst haben, aus welchem sie herauswachsen.



Will man diesem Verhältnisse gerecht werden, so muß man die Anschauung hinzunehmen, welche Herr Weiß im zweiten Theil unter der Ueberschrift: die beiden Menschenklassen, behandelt hat, und die in der Bestimmung des *ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι* enthalten ist. Es ist nicht schwer, die Vorstellung abzuwehren, daß der johanneische Lehrbegriff verschiedene Arten von Menschen aufstelle, deren ganze geistige Richtung eine von vorneherein durch das Zugehören zu entgegengesetzten Welten wesentlich und nothwendig bestimmte sei. Aber andererseits ist es ebenso gewiß, daß er ein Ergriffensein von Gott lehrt, welches der eigenen Entscheidung vorausgeht, und Alles, was sich durch dieselbe im Hören, Annehmen, Glauben entwickelt, auf die Macht des Seins aus Gott zurückführt, vgl. 8, 47. Hier eben ist unter anderen ein Ort, an welchem sich zeigt, daß sich das Zwangskleid einer festgeordneten Reihenfolge von Handlungen, die den Heilsweg bezeichnen, zu knapp für diese Anschauung erweist, in welcher vielmehr eben die einzelnen Stufen mit Vorliebe zurückgenommen und aufgehoben werden in ein großes thatsächliches Verhältniß, das nur auf dem übergreifenden göttlichen Wirken beruhen kann.

Eine besondere Beachtung verdient dabei noch, was über die Geburt aus Gott und die Kindenschaft gesagt ist. Ihr wird die letzte Stelle unter den Grundbegriffen angewiesen, weil damit der Act bezeichnet sein soll, wodurch nach der vollendeten Selbsthingabe des Glaubens die Umgestaltung des persönlichen menschlichen Lebens unter der göttlichen Einwirkung sich vollzieht, derjenige Act, durch welchen das erkannte Wesen Gottes und damit Gott selbst, der in der anschauenden Erkenntniß in unser gesamtes geistiges Leben aufgenommen ist, auf dieses Leben, das geistige und sittliche, bestimmend, gestaltend, neugebärend wirkt (a. a. O. S. 88.). Hierdurch kommt es nun zu dem sonderbaren Ergebnis, daß das ewige Leben, welches ja in der Erkenntniß Gottes und Christi bestehen soll, an den Anfang und dagegen die neue Geburt an das Ende des Heilsweges gesetzt wird. Freilich in der großen Hauptstelle, in welcher die ganze Wirklichkeit des Christenthums unter den Gesichtspunkt des *τέκνα Θεοῦ γενέσθαι* gestellt wird, Joh. 1, 12., wird dies ebenso unmittelbar an das Glauben und Annehmen im Glauben angeknüpft, als Joh. 17, 3. das ewige Leben mit dem Erkennen Gottes und Christi zusammengenommen wird. Aber hier nun, in Joh. 1, 12., soll diese unmittelbare Verbindung die Mittelglieder nicht ausschließen. Gut: aber wer gibt uns dann das Recht, unter jener Anschauung einen so besonderen



Vorgang zu verstehen und denselben gerade an den Schluß der Vermittlungsreihe zu stellen? Es ist ganz richtig, daß dieses johanneische *γεννηθῆναι*, durch welches wir *τέκνα Θεοῦ* werden, etwas Anderes ist, als die paulinische *υιοθεσία*, es liegt nicht darin, daß uns Gott für Kinder erklärt und wir mit dem Bewußtsein darüber auch die Rechte von solchen in Anspruch nehmen dürfen. Der Begriff ist ein tieferer, der Vorgang ein mehr sachlicher; er drückt eine wirkliche Umwandlung aus. So werden wir nicht sagen dürfen: die Aehnlichkeit mit Gott, die durch die Gotteserkenntniß vermittelt ist, wie nach Röde hier wiederholt wird (a. a. O. S. 96.). Sondern die Verwandlung ist eine durchgreifendere, sie trifft das Wesen selbst und ist als Geburt eben nicht durch die Vermittlung der Erkenntniß umschrieben, sondern sie ist eine mächtige Wirkung Gottes. Aber eben darum ist es auch nicht eine besondere letzte Stufe, welche damit erreicht wird, sondern es ist der höchste Ausdruck für den gesammten Vorgang, dessen Stufen und Seiten hier in seine volle Wirklichkeit zusammengefaßt sind, eben jene Gotteswirkung, welche in dem *ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι* erscheint.

Und gerade dies ist nun ein Ort, wo sich die johanneische Art, die verschiedenen Seiten der Sache dialectisch zu vereinigen, recht augenfällig nachweisen läßt. Der erste johanneische Brief ist besonders reich an Äußerungen, welche diese Geburt aus Gott in's Licht setzen. Sieht man darauf, daß dem aus Gott Gezeugten zugeschrieben wird, daß er keine Sünde, sondern vielmehr nur die Gerechtigkeit thut, 1 Joh. 2, 27. 3, 9. 5, 18., und die Welt überwindet, 5, 4., so kann man allerdings geneigt werden, unter diesem aus Gott gezeugt Sein eben die letzte und höchste Stufe der vollendeten Aneignung der Offenbarung zu sehen. So ist es auch besonders die Liebe, und zwar zunächst die Liebe zu Gott, dem Erzeuger, eben damit aber auch die Liebe zu den Brüdern als den Miterzeugten, was als die Frucht dieses *γεννηθῆναι* und eben deswegen als der Beweis, daß es geschehen ist, erscheint, 4, 7. 5, 1. Auch dies also könnte noch für jene Vorstellung gedeutet werden. Wie steht es aber nun damit, daß dieser Vorgang die Folge der Erkenntniß Gottes und der Wahrheit seiner Offenbarung in Jesu nach sich hat? Hierüber läßt 1 Joh. 4, 7. 8. keinen Zweifel: laßt uns einander lieben, heißt es hier, weil die Liebe aus Gott ist und Jeder, der da liebt, aus Gott gezeugt ist und Gott erkennt. Die Liebe, die wir ausüben, beweist also, daß wir aus Gott gezeugt sind und — daß wir Gott erkennen. Das Letztere aber

folgt dem Ersteren nach, das heißt: jene lebendige vollkommene Gotteserkenntniß, welche als solche unser Geistesleben zu einem Bilde des göttlichen gestaltet, ist nicht die Ursache des Gezeugtseins aus Gott, sondern sie ist die Folge. Eben weil Gott unser Leben so erneuert und uns zu den Seinigen gemacht hat, ist auch sein Wesen uns völlig erschlossen und ist eben damit dem Nachleben in der Liebe von unserer Seite die Bahn gebrochen. Niemand freilich wird nun daraus schließen dürfen: also folgt zuerst das Gezeugtsein aus Gott, dann die Erkenntniß und endlich die Gottähnlichkeit und das ihr gemäße Handeln. Ebenso wenig aber dürfen wir auch die Ordnung in anderer Weise stellen und ausschließlich fest machen wollen. Sondern das Gezeugtsein aus Gott ist die Gesamtanschauung, welcher sich Alles unterordnet; das Erkennen wie die Lebensfrüchte des Glaubens. Das aber eben fordert Johannes, wenn wir seinen Begriffen nachgehen, daß wir sie nicht abstempeln und in Schranken weisen, welche uns einen logischen Zusammenhang zu geben scheinen, sondern daß wir ihnen die Freiheit und Weite lassen, die sie bei ihm selbst haben. Eben weil der Stand der Gotteskindschaft bei ihm ein Ausdruck ist, in welchem er die Tiefe dessen, was wir als Christen empfangen haben, erschöpfen will, kann er das einmal, Joh. 1, 12., denselben eintreten lassen als Folge des Glaubens an Christum und seine Gottesoffenbarung, indem er auf den geschichtlichen Gang dieser Offenbarung sieht, und kann er das andermal, 1 Joh. 4, 7., die Erkenntniß Gottes als Frucht und Folge dieser Kindschaft darstellen, in welcher er sich die ganze Liebesthat Gottes an uns vergegenwärtigt als eine von oben angelegte und durch Gottes Kraft wirksam vollzogene <sup>1)</sup>).

Möge das Gesagte genügen, um das Verfahren, durch welches der johanneische Lehrbegriff hier erläutert werden soll, zu bezeichnen und den Wunsch für die neutestamentliche Theologie, welchen wir ihm entgegengestellt haben, zu rechtfertigen. Es ist nicht etwa nur die am Kleinen haftende Gründlichkeit, welche den apostolischen Ideen Zwang anthut, und sie so lange wendet und preßt, bis sie in die Linien einer ziemlich nach heutigem Zuschnitt gedachten Heilsordnung hereinpassen wollen. Sondern es ist der dieses Verfahren veranlassende Grundsatz, worin die Wurzel jenes Mangels zu suchen ist. Daß man biblische Lehrbegriffe untersucht, ist der Anfang einer geschichtlichen Betrachtung. Aber soll diese durchgeführt werden, so fordert sie noch

<sup>1)</sup> Ebenso wie auch Joh. 16, 27. das *φικεῖν* dem *πιστεύειν* vorausgeht.

etwas Anderes. Sie fordert, daß wir diese Lehren wirklich als geschichtliche Erscheinung fassen, in ihrer eigenthümlichen Art und Bedingtheit, und daß wir hiernach ganz besonders auch messen, wie weit die Aussagen im engeren Sinne lehrhaft sind.

Aber was ich über diese Behandlung der johanneischen Grundbegriffe zu sagen hatte, gehört eben deshalb auch zu der Frage, die mich hier des Näheren angeht. Wie kann man die johanneischen Grundbegriffe aufbauen, ohne von dem auszugehen, was der Mittelpunkt derselben ist, dem Begriffe des Sohnes oder vielmehr des Wortes Gottes? In der That ist wohl der letzte Zweck dieses Versuches eben nur daraus zu erklären, daß das Eigenthümliche an der johanneischen Christologie verweist, daß dieselbe aus der beherrschenden Stellung, welche sie im johanneischen Ideentreis einnimmt, verdrängt werden soll. Die Grundlage des letzteren im Logosbegriffe wird beseitigt durch einen Aufbau vom soteriologischen Gebiete aus.

In der That bin ich nun, indem ich auf diesen Gegenstand übergehe, in dem Falle, mich der johanneischen Logoslehre in aller ihrer Schärfe und ihren Folgen anzunehmen gegen diejenige Darstellung der johanneischen Christologie, welche der dritte Abschnitt dieses Buches versucht. Wenn ich gesagt habe, die Auffassung, welche mir so entschieden gegenübertritt, berühre sich doch nahe genug mit der meinigen, so beruht dies darauf, daß auch Herr Weiß annimmt, „das Resultat der Contemplation des Apostels über das vorgeschichtliche Sein Christi“ gehe über das hinaus, „was sie unmittelbar aus der Anschauung und dem Selbstzeugniß Christi empfangen hatte“. Er führt dies auf drei Punkte zurück (a. a. O. S. 244.): „zuerst, daß sie das Wesen des Sohnes in seinem vorgeschichtlichen Sein in die Vorstellung des Wortes zusammenzufassen sucht; sodann, daß sie dieses Wort seinem Wesen nach und von Anbeginn an als Offenbarungsprincip denkt; endlich, daß sie in ihm das schöpferische Princip sieht.“ Ich habe (Jahrb. 1857. S. 164 ff.) die Präexistenz selbst und ebenso die Züge, welche durch den Begriff des Logoswesens in das Leben Christi selbst kommen, auf Rechnung des Evangelisten zu setzen versucht, und damit die Unterscheidung dessen, was der Evangelist denkt, und was Christus gesagt hat, in die Reden Jesu selbst hineingetragen <sup>1)</sup>. Herr Weiß

<sup>1)</sup> Wenn ich hier und im Folgenden meine Sätze verteidige, so bin ich weit entfernt davon, mir eine besondere Entdeckung zuzuschreiben. Vielmehr gereicht es mir zur größeren Genugthuung, daß ich mich auf die besten Kenner

will davon nichts wissen, sondern er baut das „Selbstzeugniß Christi“ aus jenen Reden in der bekannten Weise auf, so daß dasselbe von dem himmlischen Sein ausgeht, die Erinnerung desselben und das Bewußtsein des Herabkommens in sich schließt, und daß ihm auch jetzt, wenn er gleich nicht die volle göttliche *δόξα*, welche er einst gehabt, noch besitzt, doch dieselbe zu seinen Werken jedesmal vom Vater verliehen und eben damit sein ursprüngliches Verhältniß zu ihr angezeigt wird. Hiernach bestreitet er dann auch, daß man von einer johanneischen Logoslehre reden könne. Da der wesentliche Inhalt derselben in den Aussagen Jesu selbst gegeben ist, so kann es sich nur noch um einen treffenden Ausdruck handeln, auf welchen der Apostel das Wesen des Sohnes gebracht hat, mit welchem sich einige ergänzende, für die Sache selbst aber Nichts austragende Vorstellungen verbinden. In ähnlicher Art hat sich im Allgemeinen Philippi, kirchl. Glaubenslehre IV, 1. S. 402., über die That des Evangelisten ausgesprochen. Ich will Herrn Philippi nicht auf den ihm geläufigen, wie es scheint, in seinem Kreise jetzt als das Lebenszeichen einer kräftigen Theologie angesehenen Weg der Reker=Denunciation folgen, den er auch mir gegenüber betritt, S. 407., das heißt: ich will ihm nicht mit gleicher Münze vergelten, sondern gern annehmen, daß er von den mancherlei mit der angestrebten Orthodoxie unverträglichen Elementen moderner Denkweise, welche in seine Dogmatik gekommen sind, selbst keine klare Vorstellung hat. Ich begreife auch sehr wohl, daß ihm in einer exegetischen und kritischen Frage dieser Art, welche ebensowohl ernstliche Arbeit als geschichtlichen Sinn voraussetzt, die „Wahl keine Qual“ macht (S. 408.). Hat man erst das Forschen aufgegeben und sich auf das sichere Polster der „kirchlichen“ Glaubenslehre niedergelassen, so ist die Mühe des Wählens freilich erspart. Es ist dann auch die Mühe erspart, sich eingehender mit dem Worte des Neuen Testaments zu beschäftigen; und will man „schließlich noch zusehen, wie weit die kirchliche Christologie dem Christusbilde entspricht, welches in der neutestamentlichen Schrift verzeichnet ist“ (S. 382.), so braucht

der neutestamentlichen Theologie berufen darf, wie ich hier nur an die feinen Andeutungen von E. Reuß in seiner Geschichte der h. Schr. N. Ts. und seine trefflichen Ausführungen in der *Histoire de la théologie chrétienne etc.* erinnern will. Mögen die Wege im Einzelnen auseinandergehen, die Hauptsache ist doch das Arbeiten für den gleichen Zweck des geschichtlichen Verständnisses sowohl des Apostels als des Meisters selbst.



man sich, da ja doch Alles schon ohne diese Schrift feststeht, nicht zu scheuen, solche oberflächliche Uebersichten und leere Behauptungen aufzustellen, wie die Abschwefung sie gibt, in welcher Herr Philippi die synoptische Christologie als auf der Höhe der kirchlichen und damit auch der johanneischen stehend darzuthun sucht. Den wissenschaftlichen Werth derselben sicherzustellen und mich zu rechtfertigen, daß ich auch nach solcher Belehrung von meinen exegetischen „Elaboraten“ nicht ganz lassen kann, sondern mir noch die Qual weiterer Wahl macht, genüge es, Einen Satz, der einen Hauptbeweis enthält (S. 385 f.), zu wiederholen. Dort heißt es wörtlich: „Daß letzterer [der Name: Gottes Sohn] schon überall, wo er im ersten Evangelium vorkommt, nicht nur ethische und theokratische, sondern metaphysische Bedeutung hat, ist unzweifelhaft. Gleich bei der Taufe Jesu, Matth. 3, 14., zeugt der Vater vom Himmel über ihn: Dies ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe. Wie kurz vor seinem Scheiden von der Erde der Herr in dem Gebote, zu taufen im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes (Matth. 28, 19.), eben durch die Coordination des Sohnes mit dem Vater und Geist die wesentliche Gleichheit des Sohnes bezeugt, so finden wir auch hier gleich nach seinem ersten öffentlichen Auftreten bei seiner eigenen Taufe einen analogen Parallelismus von Vater, Sohn und Geist, eine Offenbarmachung der ontologischen Trinität.“

Wenn ich die widerlich gehässige Art, mit welcher mir Herr Philippi entgegengetreten ist, und die Unwissenschaftlichkeit des Standpunktes, von welchem er hierbei ausgeht, bei dieser Gelegenheit erwähne, so habe ich nicht von fern die Absicht, eine Parallele zu ziehen zwischen ihm und Herrn Weiß. Vielmehr erkenne ich mit besonderer Genugthuung die unbefangene Forschung an, durch welche auch Herr Weiß an verschiedenen Orten darauf geführt ist, daß in den johanneischen Reden Jesu sich hie und da sprödes Gestein des geschichtlichen Stoffes zeigt, welches sich in die Bezüge des eigenthümlich johanneischen Gedankenkreises nicht verarbeiten lassen will. So nach dem Vorgange von J. Köstlin <sup>1)</sup> besonders in dem Gespräche mit Nikodemus, in welchem auch ich von anderer Seite den eigenthümlichen geschichtlichen Gehalt nachzuweisen versucht habe <sup>2)</sup>. Dagegen hat er diese Unterscheidung gerade auf den christologischen Inhalt der Reden Jesu nicht

<sup>1)</sup> In diesen Jahrbüchern, 1857. S. 372.

<sup>2)</sup> Jahrbücher, 1859. S. 752.

ausgedehnt, weil er in diesem eine in sich geschlossene Einheit von Aussagen findet, von welchen jede einzelne durch die andere und den Zusammenhang des Ganzen getragen und eigentlich gefordert ist. Daß er das Bestreben auf dem Wege wirklicher Forschung zu beweisen versucht, ist um so höher zu schätzen, als er, wie aus dem Vorigen schon hervorgeht, dabei wirklich von den Aussagen Jesu und von dem geschichtlichen Christus ausgeht, und nicht von dem Selbstbewußtsein des Logos, mit welchem Andere in bequemster Weise die nähere Untersuchung aller exegetischen Schwierigkeiten auf diesem Gebiete als mit einem Schlagworte beseitigen, das um so weniger in seiner Tragweite geprüft zu werden braucht, je voller es tönt. Statt alles Anderen sei hier zunächst dieser Gewohnheit gegenüber nur an das, was der Evangelist Joh. 12, 41. über Jesaj. 6. sagt, und die Gestalt des Logosbewußtseins, welche man sich hiernach denken müßte, erinnert. Wird es ja von den gleichen Anschauungen aus gar bald im zweiten Jahrhundert den Vätern zu eng im Kreise des neutestamentlichen Selbstzeugnisses Jesu, so daß sie sich vielmehr mit Vorliebe darin ergehen, sein Selbstzeugniß in seinem Reden als Gott durch den Mund der Propheten zu suchen. Doch wir haben hiervon später zu reden. Herr Weiß seinerseits geht von der göttlichen Sendung aus (a. a. O. S. 192 ff.), welche sich Christus bei Johannes zuschreibt, und mit Recht hebt er hervor, daß die Bedeutung dieser Sendung durch die Person des Gesandten müsse verstanden werden; denn durch den Namen des Gottessohnes werde derselbe von allen anderen Gottgesandten unterschieden, wie denn auch 10, 36. das, was seine bevorzugte Amtsweihe ausmacht, der Name des *πατήρ* sei, von welchem die Sendung ausgehe und auf welchem deshalb der Ton liege. Daher liege dann auch der große Nachdruck auf den Wundern, die ihm der Vater gibt und die eben darum *σημεία* heißen, weil sie dieses bevorzugte einzige Sohnesverhältniß beweisen. Dieses Zeugniß der Werke bestätige demnach seine Aussagen über sein Verhältniß zum Vater, wonach er mit diesem eins ist und sein Leben im Vater hat. Welcher Art ist nun diese Einheit? Sie setzt eine vollkommene Erkenntniß des Vaters durch den Sohn. Diese Erkenntniß aber — und damit kommen wir nun auf das Wichtigste — hat er, weil er vom Vater herkommt und denselben in seinem vorgeschichtlichen Sein gesehen und diese Erkenntniß aus jenem Sein mit herabgebracht hat. Wenn er dann aber auf der anderen Seite wieder trotz dieses einzigartigen Verhältnisses zum Vater, dessen er sich bewußt ist, sich doch

auch nach verschiedenen Seiten eine rein menschliche Stellung zu demselben zuschreibt, so ist dies eben die Folge seiner Sendung und des Berufes derselben, zu dessen Erfüllung er den Menschen gerade darin gleich werden mußte. Sein Bewußtsein ist hierbei insofern ein anderes geworden, als ihm in seiner irdischen Wirksamkeit für Alles, was er zu reden habe, jedesmal erst das Gebot gegeben werden mußte; das lag eben darin, daß seine Lebensaufgabe für ihn eine der menschlichen analoge, durch freie Selbstentscheidung zu vollziehende wurde. Aber die Gotteserkenntniß selbst, die er kraft seines ursprünglichen und ewigen Verhältnisses zum Vater hatte, mußte ihm sammt der Erinnerung an dieses Verhältniß, welches davon unzertrennlich ist, gerade für seinen Beruf, welchen er, ohne sie zu offenbaren, gar nicht erfüllen konnte, zugleich innewohnen, und eben die nähere Entfaltung seines Berufes führte ihn immer wieder zurück auf jenes sein ursprüngliches einzigartiges Verhältniß zum Vater. Andererseits, wie ihm die jedesmalige Verkündigung, die ihm in seinem Berufe obliegt, besonders von seinem Vater geboten werden muß, so wird ihm auch die Ausübung der zu seinem Berufe gehörigen Werke in jedem Augenblicke besonders verliehen (vgl. a. a. O. S. 222 f.). Und um die Grenzlinien, welche hier gezogen werden, noch bestimmter darzustellen, muß man hinzunehmen, daß es späterhin auf Rechnung des Evangelisten gesetzt wird: daß die *δόξα* Jesu, welche ihm als dem fleischgewordenen Worte eignet und wesentlich in den ihm verliehenen Werken (als *σημεῖα*) besteht, mit seiner himmlischen und ursprünglichen *δόξα* zusammengeworfen, sowie daß ihm in der Geschichte seines Lebens Allwissenheit zugeschrieben wird (vgl. S. 265.).

In dieser Gedankenreihe ist das Bestreben unverkennbar, die Aussagen des johanneischen Christus über seine Person und sein Selbstbewußtsein so zu fassen, daß ihm zwar in dem letzteren die Erinnerung an sein vorgeschichtliches göttliches Sein die Grundlage bildet, daß aber neben derselben und mit ihr auch die Bezeugung eines wirklichen menschlichen Verhältnisses zu Gott zu ihrem Rechte kommt, und überhaupt dieses menschliche Dasein eine Wahrheit wird. Und in der That, wenn einmal das Erstere als feststehende Voraussetzung oder vielmehr als unumstößliche exegetische Thatsache angenommen wird, so wird sich kaum zur Herstellung der Harmonie unter den Aussagen in ihrer verschiedenen Richtung viel Besseres sagen lassen. Aber das ist eben die Frage, ob diese Harmonie auf solche Weise wirklich gefunden ist. Auf der Einen Seite soll Christus als der

menschgewordene die volle Erinnerung an ein vorzeitliches Sein haben, in welchem er beim Vater war und mit demselben eins war, und mit dieser Erinnerung eben dieselbe völlige Erkenntniß des Vaters, die er dort hatte. Auf der anderen Seite steht er demselben jetzt gegenüber als sein Gesandter, dessen Beruf, ihn zu offenbaren, nicht nur in der Zeit und unter den äußeren Bedingungen des irdischen Lebens vollzogen wird, sondern der diesen Beruf mit der Freiheit sittlicher Selbstentscheidung erfüllt, und der darum in jedem einzelnen Falle das besondere Gebot, den bestimmten Auftrag dazu erst empfängt. Hiernit kommen wir doch bei allem Bestreben in Wahrheit wohl nicht hinaus über den großen inneren Widerspruch, welcher die Lehre von der Person Christi nun schon so lange niederhält, welcher es nie zu einem wirklichen menschlichen Leben kommen läßt, und aus dessen Erkenntniß alle jene neuerlichen Versuche, sich die Menschwerdung als eine Selbstentäußerung des ewigen Sohnes oder Logos als solchen vorzustellen, entsprungen sind <sup>1)</sup>. Wenn die mitgebrachte Gotteserkenntniß die gerade Fortsetzung derjenigen ist, welche er in seinem vorgeschichtlichen Sein bei Gott hat, und zu Folge welcher er eben herabgekommen und Mensch geworden ist, so wird sie auch nothwendig die Kenntniß des göttlichen Rathschlusses nach seinem vollen Umfange in sich befassen, und es ist schlechterdings nicht abzusehen, warum dieser in der Gestalt des besonderen Auftrages ihm erst noch stufenweise geoffenbart werden mußte. Der Widerspruch, welcher hierin liegt, wird aber noch schlagender, wenn wir hinzunehmen, daß es sich bei diesen Mittheilungen um die Aufforderung zu einer sittlichen Selbstentscheidung handelte, und daß diese auf allen Stufen die Aufgabe der Selbstverläugnung im Leiden bis zu der Spitze desselben im Tode in sich schloß. Wo ist hier noch ein wirklicher Kampf denkbar, wenn der menschgewordene Sohn in jedem Augenblicke dasjenige göttliche Selbstbewußtsein und denjenigen Einblick in den Willen des Vaters und dessen allmächtiges Wirken besitzt, welche er auch in seiner ewigen Herrlichkeit bei demselben besessen hat? Aber auch die

---

<sup>1)</sup> In dieser Rücksicht begreife ich vollkommen, wenn Dr. Liebner, Jahrb. 1858. S. 362. Anm., sagt, meine Aufstellungen dürften zu einer Zusammenfassung führen, welche in den Weg der Kenotik einmünde, und weiß mich darin mit der Richtung der letzteren einig, daß ich die geschichtliche Voransetzung herzustellen suche, welcher, wie ich glaube, auch jene Ansicht bedarf. Im Uebrigen dient vielleicht das Folgende auch seiner freundlichen Beurtheilung gegenüber dazu, noch mehr Berührungspunkte herauszustellen.



jedesmalige Bevollmächtigung zur Ausführung der ihm übertragenen *σημεῖα* wird zum leeren Spiel neben jener Erkenntniß. Und überhaupt ist kaum abzusehen, wie sich die vorzeitliche Herrlichkeit so von dem fortbestehenden vorzeitlichen göttlichen Selbstbewußtsein trennen lassen soll, daß dieses ohne jene ihm zu eigen geblieben sein soll, wenn doch die göttliche Herrlichkeit sicher nicht in äußeren Beziehungen bestehen kann, die nur in losem Verhältniß zu jenem Selbstbewußtsein ständen.

Indessen könnte man entgegenhalten: es handle sich hier nicht darum, wie wir uns die Sache denken können oder zurechtlegen wollen, sondern um die Ermittlung dessen, was uns das Evangelium thatsächlich gibt. Hat ja doch die Dogmatik schon lange genug das, was wir widersprechend finden, sich dennoch so vorgestellt und keinen Anstoß daran genommen, daß dabei die Menschheit des Erlösers zu kurz zu kommen scheint. Und hat doch, was näher hierher gehört, insbesondere die Logoslehre der alten Kirche gerade das oft genug und kaum Jemand stärker als Athanasius hervorgehoben, daß der leidende Christus, eben sofern er der Logos im vollen Sinne geblieben war, als solcher nicht gelitten hat, nicht leiden konnte, sondern seinem Wesen nach *ἀπαθής* sein mußte. Aber eben daß das johanneische Evangelium dieser Entwicklungsreihe angehöre und den Logosstandpunkt in diesem Sinne Jesu in den Mund lege, das ist es, was auf Grund seiner Aussagen bestritten werden muß.

Allerdings man hat es so gefunden. Man hat verschiedene dem johanneischen Evangelium eigene Züge der Geschichte und besonders der letzten Geschichte Jesu zusammengestellt, aus welchen hervorgehen soll, daß er seine Aufgabe vollendet als einen kampflosen Kampf, als ein leidensloses Leiden. Ganz besonders hat dazu der Schluß der Abschiedsreden, das Gebet, welches sich an dieselben anschließt, in C. 17. dienen müssen, indem dasselbe in der Eigenschaft einer Kundgebung der zuversichtsvollen, von höchster göttlicher Sicherheit erfüllten Zukunftsaussicht hier die Stelle des von den Synoptikern berichteten schweren Seelenleidens im Garten eingenommen habe. Indessen diese angebliche Verdrängung der letzteren Begebenheit hebt sich wohl bei näherer Erwägung des Verhältnisses zwischen Johannes und den Synoptikern, so gut wie die Schlüsse, die man etwa aus dem Uebergehen der Abendmahlsessenzung gezogen hat. — Aber auch das Gebet selbst entspricht jener Auffassung nicht und verdient wohl gerade in dieser Rücksicht hier eine eingehendere Betrachtung. Wir sind dabei

nicht darauf beschränkt, auf die Natur des Gebetes überhaupt hinzuweisen, das doch eine andere Stellung anzeigt, als die des Logos, der nur irgendwie durch das Bevorstehende hindurchgeht, ohne davon in sich selbst betroffen und bewegt zu werden, der vielmehr dasselbe nur miterleben würde, sofern es eben das Leiden der von ihm angenommenen *σάρξ* ist, in deren Mitleidenschaft er, obwohl selbst *ἀπαθής*, doch *παθητός* wenigstens genannt werden kann, sofern es eben seine *σάρξ* ist. Sondern das Gebet selbst, wie es lautet, gehört doch in den menschlichen Leidensweg Christi hinein. Allerdings eine Bitte um Verschonen mit dem Kelch, ein Ringen um Freudigkeit zur Uebernahme desselben ist es nicht. Aber selbst wenn es ganz nur eine durch und durch gehobene Stimmung erkennen ließe, so würde das doch sicher den nachfolgenden bitteren Kampf nicht ausschließen, sondern gerade solcher Wechsel würde die eigenste menschliche Art dieser Augenblicke darstellen. Denn das Gebet, wie es Johannes berichtet, ist offenbar ganz auf das Loos der Jünger gerichtet und hält darum für diesen Augenblick das Eingehen auf die eigene nächste Zukunft fern. Um so gewaltiger mußte diese dann, als sie in ihrer furchtbaren Wirklichkeit naht, die Seele ergreifen. Der Kampf aber, welcher dann gekämpft wurde, konnte sicher nur zum Siege gekämpft werden, wenn eine solche klare Erfassung des höchsten Zweckes seines ganzen Berufes vorausgegangen war. Und diese legt sich hier nicht blos in reiner Anschauung auseinander, sondern der Gebetsausdruck dafür athmet die tiefste Bewegung eines heißen Gefühles. Das Gebet verläuft in einer sehr durchsichtigen Gliederung. Es beginnt mit der Bitte um seine Verherrlichung, wobei jedoch das Absehen schon ganz auf die Folgen derselben für die Jünger gerichtet ist, 1—8. Darauf folgt, 9—19., die eigentliche Fürbitte für diese, welche sich sodann, 20—26., zur Fürbitte für die mittelbaren künftigen Gläubigen erweitert. Nach der Art eines Gebetes, sich in Hebung und Senkung zu bewegen, geht der erste Theil von der Höhe aus und steigt allmählich herab, der zweite umgekehrt hebt sich von unten nach oben, der dritte aber ist der bewegteste und setzt in immer dringenderem Rufe wie stoßweise wiederholt an. Dieser Gang ist kein künstlicher, gemachter, sondern es liegt darin eine natürliche Wahrheit, welche wesentlich für die geschichtliche Treue des Berichtes im Allgemeinen spricht. Aber er zeigt auch eben jene tiefe bewegte Stimmung und innere Erschütterung, welche nur diesem Augenblicke zukommen kann. Von dieser redet schon die gewaltige Erhebung des Einganges, welcher von der großen

Stunde der Entscheidung, die nun herbeigekommen ist, ausgeht, in welcher der Betende die Krönung seines Werkes durch seine Erhöhung und das Wirken, welches dieselbe bringen wird, gleichsam als ein Recht fordert, unter Berufung auf die Sendung, die ihm geworden, und die Art, wie er dieselbe vollzogen, nicht aber als Etwas, was sich aus seinem ursprünglichen Wesen und dem unverwüßlichen Besitze desselben von selbst ergäbe. Und da es nun im zweiten Theile zur Fürbitte selbst kommt, tritt auch der Gedanke an seine eigene Verherrlichung, in welcher er hinwiederum den Vater verherrlichen wird, zurück. Er geht nun ganz von dem Gedanken aus, daß er nicht mehr in der Welt sein wird, daß er diejenigen, die er bisher durch seine Fürsorge bewahrt hat, nicht mehr bewahren kann (11—13.) und sie also nun von dem Vater bewahrt werden müssen (15.); denn er kann nichts mehr thun, als das Letzte, daß er sich jetzt noch für sie opfert (19.). Dies ist doch ganz und gar der Ausdruck der menschlichen Liebe und Sorge, die von dem Einen Gedanken des Todes, des Scheidens und seiner Folgen beherrscht ist. Noch mehr aber tritt diese so ganz dem entscheidenden Augenblicke und dem menschlichen Mittlerbewußtsein entsprechende Haltung des Gebetes in dem letzten Theile desselben hervor. Er beginnt mit der Ausdehnung der Fürbitte auf die mittelbaren Jünger (20 f.). Aber die Bitte wendet sich rasch wieder zurück zu den Jüngern überhaupt, und je mehr sie sich dem Schlusse nähert, um desto bewegter und, wenn wir so sagen dürfen, kurzathmiger wird sie. Immer dringender wird das Flehen, immer voller und reicher die Anschauung des Gegenstandes. So häufen sich auch die Beweggründe, welche er dem Vater vorhält; er ist sich bewußt, seine Bitte als ein Verlangen aussprechen zu dürfen (Joh., 24.); er schließt endlich (26.) mit einem Gelübde, welches zur That seines Leidens überleitet.

Dies ist sicher nicht der Ausdruck eines solchen Logosbewußtseins, welches im bevorstehenden Hingange nur den leichten Durchgang erkannt und den gewissen Sieg gefeiert hätte. Aber man hat die Grundlage hierfür darin gefunden, daß er ja gerade in diesem Gebete die Gewißheit, nur zu der Herrlichkeit wieder einzugehen, die er schon vor dem Sein der Welt beim Vater hatte, und eben darum das volle Bewußtsein dieses seines ewigen Seins und Wesens ausspreche. Und hiermit kommen wir nun von der besonderen Frage über die menschliche Wirklichkeit des Leidens des johanneischen Christus auf die allgemeinere über die Grundlage seines Selbstbewußtseins überhaupt,

für welche die Beweisstellen aus diesem Gebete von besonderer Bedeutung sind. Ich habe mich schon früher darüber ausgesprochen <sup>1)</sup>, wie ich der betreffenden Aeußerung nicht eine solche entscheidende Bedeutung im Zusammenhange des Augenblickes sowohl, als für die Gesamterkenntniß des Selbstzeugnisses und Selbstbewußtseins Jesu beilegen kann. Es ist das eine von den wenigen Stellen, in denen das Bewußtsein des vorzeitlichen Lebens von Jesu bestimmt ausgesprochen scheint, und die deshalb als die Ausgangspunkte für die Grundlage jenes Bewußtseins benutzt werden. Von ihnen aus sollen die Aussagen über die Sendung vom Vater her und die über das göttliche himmlische Wesen seines Lebens erst ihr volles Licht erhalten. Daß man die Erklärungen Jesu über seine Sendung auch in anderem Sinne verstehen kann, nämlich so, daß sie nicht auf ein früheres Sein zurückführen, kann kaum bestritten werden. Wenn wir nun aber den Aussagen über die Präexistenz selbst die Spitze abbrechen, so liegt allerdings der Vorwurf nahe genug, daß dies gegen die Regel verstoßen sei, wonach das Unbestimmtere durch das Bestimmte erklärt und demselben untergeordnet werden müsse. Indessen steht die Sache doch anders, sobald sich nachweisen läßt, daß jene bestimmten Aussagen über die Präexistenz wirklich auch in ihrem nächsten Zusammenhange eine Sonderstellung einnehmen, daß sie dort nicht den Mittelpunkt der Anschauungen bilden, in denen sich die Worte Jesu bewegen, nicht als Ausgangspunkt der Gedanken erscheinen. In dieser Beziehung glaube ich gerade das früher über Joh. 17, 5. Gesagte noch verstärken zu können. Nicht als ob zu diesem Behufe das Besitzen der Herrlichkeit vor dem Sein der Welt, von welchem dabei die Rede ist, auf die Vorausbestimmung des göttlichen Rathschlusses zurückgeführt werden sollte. Zwar ist diese Erklärung nicht so leicht hin wegzuverwerfen, wenn man vergleicht, daß Jesus 17, 24., wo er auf denselben Gedanken zurückkommt, doch nur davon redet, daß der Vater ihm diese Herrlichkeit verliehen habe, weil er ihn vor Grundlegung der Welt geliebt habe. Aber in B. 5. entsprechen sich das *παρά σεναιτιῳ* der Zukunft und das *παρά σοι* der Vergangenheit allerdings zu genau, und es ist hier nicht von der Empfangnahme einer zutheilenden Handlung des Vaters, sondern von einem dauernden früheren Besitze die Rede (*εἶπον*). Aber die Bedeutung dieses Wortes ist nach dem Zusammenhange und Inhalte der ganzen Gebetsrede zu messen, und hier kommen

<sup>1)</sup> Jahrbücher, 1857. S. 190 f.



folgende Seiten gegenüber dem Worte von dem vorweltlichen Besitze der Herrlichkeit beim Vater in Betracht:

1) Die Erscheinung Jesu ist auch in dieser Rede vorzugsweise nur unter den Begriff der Sendung gestellt. Nur in V. 8. wird damit verbunden *ὅτι παρὰ σοῦ ἐξῆλθον*, worin ein Anklang an V. 5. liegen kann. Dagegen wird in V. 25. die Sendung allein als Gegenstand der gläubigen Erkenntniß bezeichnet, und jedenfalls steht diese Seite durchaus im Vordergrunde; vgl. V. 18.

2) Neben dem Worte über die vorweltliche Herrlichkeit ist wesentlich in Betracht zu ziehen die verneinende Bestimmung, daß er nicht aus der Welt ist (14. 16.). Aber hier begegnen wir nun der Wendung, daß diesem Verhältniß des Sohnes zur Welt das der Gläubigen zur Welt völlig gleichgestellt wird. Sie sind nicht aus der Welt, ebenso wie der Sohn nicht aus der Welt ist (14. 16.), womit dann auch zusammenhängt, daß sie gerade so vom Sohne in die Welt gesandt sind, wie dieser vom Vater in die Welt gesandt ist (18.). Man sollte sich der Erwägung, was diese Zusammenstellung auf sich hat, nicht so leicht hin entziehen, als man gern thut. Nimmt man an, daß die ganze Rede ausgeht vom Bewußtsein des vorzeitlichen Seins und des Ausganges aus demselben, so ist einleuchtend, daß auch das *οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου εἶναι* in diesem Bewußtsein nur mit diesem Ursprunge zusammenhängen kann; dann aber ist unbegreiflich, wie es mit dem der Jünger so ohne Weiteres zusammengeworfen werden kann. Die Gerechtigkeit erfordert, zu sagen, daß hier wie an anderen ähnlichen Stellen die Auslegung nicht so unbegründet ist, welche dieses nur aus dem besonderen Geschaffensein und der Naturbestimmtheit gewisser Menschen erklären kann. Mehr Recht hat jedenfalls diese Erklärung für sich als die gewöhnliche, die nur ein unvermitteltes Hin- und Herspringen von Aussagen über das Wesen zu solchen über die sittliche Entscheidung und die Wirkung des Heiles anzunehmen weiß.

3) Ganz ebenso wie das *οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου εἶναι* erweitert sich auch die eigenthümliche Gemeinschaft, welche zwischen dem Sohne und dem Vater besteht, das *ἐν εἶναι* beider, durch welches der Vater im Sohne ist, und umgekehrt, zu einer eben solchen Gemeinschaft beider mit den Gläubigen und dieser mit jenen, ohne daß auch hier noch die Schranke erkenntlich bliebe, welche das ewige Verhältniß des Sohnes zum Vater aufrichten müßte, vgl. 21 — 23. In jedem Falle beweist dieses beides, die Art, wie die Gemeinschaft des

Sohnes mit dem Vater gedacht ist, und wie sein Nicht-von-der-Welt sein vorgestellt ist, daß der Schwerpunkt seines Selbstbewußtseins in diesem Gebete nicht in dem Worte 17, 5. angezeigt sein kann.

4) Während man im Zusammenhange der Idee in V. 5. eine strenge Abgrenzung der göttlichen *δόξα*, welche der Sohn beim Vater hatte, auf das Gebiet jenes uranfänglichen Seins erwarten sollte, zeigt sich auch dieser Begriff in einer unerwarteten Weise flüchtig, wenn es V. 22. heißt: und ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, ihnen gegeben, damit sie eins seien, wie wir eins sind. Es ist schwer zu sehen, mit welchem Rechte Herr Weiß (a. a. O. S. 229.) hier den Begriff der *δόξα* auf die Wundererweisung im Leben Jesu beschränken will, wogegen jedenfalls das *ἐδωκα αὐτοῖς* entschieden spricht, da er von seiner Offenbarung in Werken nicht so reden konnte, eine geschehene Mittheilung der Kraft zu ähnlichen Werken aber nicht angezeigt ist. Vielmehr muß hier gerade die *δόξα* die ganze Zuständigkeit der Theilnahme am göttlichen Leben überhaupt bezeichnen, durch welche die völlige Gemeinschaft auch der Gläubigen mit Gott und dem Sohne hergestellt ist. Hiermit läßt sich zwar nun wohl immer noch vereinigen, daß diese *δόξα* vorher und nachher auf einer höheren vollendeten Stufe zur Erscheinung kommt, aber der Ausgangspunkt des Bewußtseins derselben liegt doch auch hierdurch auf der Seite des menschlichen Lebens.

5) Hierzu kommt nun weiter, daß die Erkenntniß, welche der Sohn in seinem irdischen Leben den Menschen mitgetheilt hat, nicht als ein einfacher Ausfluß seiner in die Ewigkeit zurückreichenden Erinnerung und seiner uranfänglichen Gotteserkenntniß erscheint, sondern als das Ergebniß bestimmter Aufträge oder vielmehr bestimmter Worte, in welchen ihm selbst das, was er zu offenbaren habe, mitgetheilt wurde, und in welchen insbesondere das enthalten war, daß er vom Vater ausgegangen sei, also wohl auch, daß er bei demselben zuvor, vor der Welt Sein, eine Herrlichkeit hatte, vgl. V. 8. Hier ist nun ganz einfach zu fragen: welchen Sinn soll das haben, daß der Sohn durch bestimmte Worte erst die Anweisung zur Belehrung über dieses Sein und diesen Ausgang erhalten mußte, wenn, wie man annimmt, eben dies die erste und gewisseste Thatsache seines Selbstbewußtseins war, deren Verkündigug der unvermeidliche Inhalt seiner Selbstbezeugung werden mußte?

6) Nehmen wir dieses Alles zusammen, so ist es nun allerdings doch nöthig, der Erklärung, welche Jesus 17, 24. über seine Herr-

lichkeit gibt, besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden und dieselbe der in 17, 5. enthaltenen Aussage gegenüberzustellen, mit welcher sie sich am nächsten berührt. Denn auch hier ist von der *δόξα* die Rede, welche der Herr bei dem Vater haben soll. Er bittet in diesem Augenblicke nicht mehr um sie, sondern, entsprechend dem entschlossenen Dringen der gesteigerten Fürbitte dieses letzteren Theiles, setzt er sie schon ganz bestimmt voraus <sup>1)</sup>. Er bittet nur, daß es denen, die ihm der Vater gegeben, zu Theil werde, auch diese seine Herrlichkeit zu sehen, die derselbe ihm gegeben. Und auch hier nun wird diese Ertheilung der Herrlichkeit nach seinem Tode zurückbezogen auf das Verhältniß, welches zwischen ihm und dem Vater *πρὸ καταβολῆς κόσμου* war; aber wenn die künftige Ertheilung in der Bitte 17, 5. mit der Hinweisung auf den ihm ureigenen früheren Besitz begründet ist, so tritt an die Stelle dessen jetzt der Grund, daß der Vater ihn damals geliebt hat. Unstreitig schließt dies Letztere nicht aus, was am ersteren Orte gesagt ist, nämlich, daß er eben damals auch schon jene *δόξα* hatte, und zwar eben als der persönliche Gegenstand dieser Liebe hatte. Möglich ist die Vereinigung beider Aussagen in dieser Weise, aber eben auch nur möglich. Nimmt man aber die Dinge, wie sie liegen, das heißt: läßt man dem Worte an beiden Orten sein volles Recht, so ist es doch eine andere Anschauung, welche sich hier, eine andere, welche sich dort ausspricht. Es ist etwas Anderes, daß er die *δόξα*, welche er erlangen wird, als die Zurückerhaltung eines früheren Besizes betrachtet, und etwas Anderes, daß er auf sie hofft, weil sie ihm der Vater in uranfänglicher Liebe zuerkannt hat. Es ist etwas Anderes, daß er glaubt, in sein ewiges Recht und Wesen wieder einzutreten, und seine Gewißheit auf die Erinnerung daran gründet, und etwas Anderes, wenn er darauf rechnet, weil ihn Gott vor Grundlegung der Welt geliebt. Dort ist die Wurzel der Hoffnung in seinem Selbstbewußtsein, hier ist sie in der Kenntniß dieses Beschlusses der göttlichen Liebe <sup>2)</sup> zu suchen. Sollen wir nun deswegen doch noch die Bitte in 17, 5. nach der in 17, 24. nachfolgenden deuten?

<sup>1)</sup> Wenn mit Sachmann und Tischendorf *δέδωκας* zu lesen ist, so ist der zukünftige Besitz im Schauen als gegenwärtig vorausgenommen, während *ἰδωκας* von der gewissen Zuteilung im Rathschlusse verstanden werden müßte.

<sup>2)</sup> *ἡγάπησας* kann hier sowie in B. 23. (vgl. *ἀνέρετας*) nur eine Bethätigung der Liebe in ihrer Zuwendung durch Entschluß bezeichnen, nicht ein bestehendes Verhältniß der Liebe.

Gewiß nicht. Aber ganz ebenso wenig Recht haben diejenigen für sich, welche den umgekehrten Weg einschlagen und die Betrachtung, welche in 17, 5. enthalten ist, ohne Weiteres in 17, 24. hinübertragen, womit dem klaren Sinne dieses Wortes mindestens ebenso vieler Zwang angethan wird, als bei dem ersteren Verfahren etwa geschieht. Was wir also nicht als eine Möglichkeit uns erbitten müssen, sondern nach exegetischem Rechte in Anspruch nehmen, ist das, daß hier zweierlei Standpunkte, zweierlei Auffassungen vorliegen, und daraus folgt eben für das erstere Wort in entscheidender Weise, daß eine solche Erinnerung, wie sie sich dort kund gibt, nicht die das ganze Verhältniß Jesu zum Vater und zur Welt beherrschende Grundlage seines Selbstbewußtseins gewesen sein kann. Das ist aber das Einzige, was wir zu beweisen haben.

Indessen dürfen wir uns allerdings nicht auf dieses verneinende Ergebnis beschränken, sondern die Frage ist unabweislich: wo denn nun der Schwerpunkt der Gewißheit Jesu über sein Verhältniß zum Vater liege. Auch hierüber läßt uns unser Gebet, selbst wenn wir dasselbe lediglich für sich nehmen, nicht im Zweifel. Es muß sich ja hier deutlich zeigen, was die wesentliche Beziehung in jenem Verhältnisse ist, da Christus dem Vater im Gebete vorhält, wie er das ihm aufgetragene Werk vollbracht, die Offenbarung, die ihm zukam, vollendet, und wie seine Jünger in der Annahme derselben zur Reise gelangt sind. Er hat also den Namen des Vaters denselben geoffenbart (6., vgl. 26.) und seine Auserwählten haben das Wort des Vaters (das Wahrheit ist, vgl. 17.) bewahrt, für beständig angenommen (6., vgl. 11. 12.). Sie haben die Worte, die der Vater dem Sohne gegeben und die dieser ihnen gegeben, empfangen, und so haben sie wahrhaftig den göttlichen Ausgang und die göttliche Sendung des Sohnes erkannt (8., vgl. 14.). Der Name Gottes, an welchen dabei gedacht ist, kann kein anderer als der Vatername sein, und das Wort, welches der Sohn vom Vater aus an die Jünger gebracht hat, ist eben die mit diesem Namen zusammenhängende Offenbarung, welche mit der Macht der Wahrheit die Kraft hat, sie von der Welt, dem κόσμος, frei zu machen (14—18.), und damit ja kein Zweifel darüber sei, in welchem Sinne das Letztere zu verstehen, wird es in V. 15. dahin erklärt, daß es sich um die Bewahrung ἐκ τοῦ πορνῆου handelt. Es ist also der Stand der τέκνα θεοῦ, der durch und durch ethisch bestimmte, zu welchem sie durch diese Offenbarung des Vaternamens Gottes im Sohne gelangt sind. In das Werk dieser Offenbarung



herein gehört denn auch das heilige Opfer seines Lebens, welches der Sohn jetzt bringt, und welches eben keinen anderen als den Heiligungszweck hat (19.). Aber diese Handlung ist hier sichtlich dem großen Ganzen seines Berufes, den Vater zu offenbaren, untergeordnet und deshalb nur wie im Vorübergehen gestreift. Indessen folgt nun aus dem Bisherigen nicht, daß mit der Kundgebung des Namens, mit der Verkündigung des Wortes und der sittlichen Umgestaltung des Lebens, welche daran hängt, das Wesen dessen, was vorgeht, erschöpft wäre. Dies erhellt schon aus der verneinenden Seite dieser Umgestaltung. Handelt es sich ja doch dabei nicht blos um die einfache Losagung von den Werken der Welt oder des Bösen, sondern um das Herausreißen aus der Macht des Letzteren und dem ganzen Lebenszusammenhange des κόσμος. Hier sei heiläufig auch bemerkt, daß der *πονηρός* — denn sicher ist es die Person, wie aus dem *τηνὸν ἐκ* hervorgeht — mit diesem Namen nur hier im Evangelium vorkommt, und daß auch dies eine von den Stellen ist, an welchen unter dem Gedankenkreise und Sprachgebrauche des Johannes wie unter einer obenliegenden Farbenlage die Redeweise Jesu, wie sie uns aus den Synoptikern bekannt ist, zu Tage kommt. Und darum ist eben Jesus zu jener umgestaltenden Offenbarung befähigt, weil er seinerseits nicht aus der Welt ist, mit seinem ganzen Wesen keinen Theil an ihr hat. Er hat aber mit dem κόσμος nichts zu schaffen, weil er in einer völligen Lebensgemeinschaft mit dem Vater steht. Das ist seine Bitte, daß Alle, die an ihn glauben, auch fernerhin durch die Bewahrung des Vaters, welche jetzt nach seinem Tode seine eigene bewahrende Thätigkeit ersetzen muß, eins seien im Vater und im Sohne, wie er mit dem Vater eins ist (21.), daß sie, indem er selbst, der Sohn, in ihnen ist, *τετελειωμένοι εἰς ἓν* seien (23.). Diese Gemeinschaft ist ein völliges innerliches Durchwohnen (21.), wobei sich versteht, daß in diesem wechselseitigen Zueinanderwohnen die ursprüngliche Thätigkeit auf Seiten des Vaters ist dem Sohne gegenüber und wiederum auf Seiten des Sohnes den Gläubigen gegenüber, und daß eben die innere Einheit des Vaters und des Sohnes das Bedingende ist für die innere Einheit der Gläubigen. Es trägt nicht viel aus, wenn man versucht, diese innere Lebensgemeinschaft noch zu einem bestimmteren Ausdruck in abgegrenzten Begriffen zu bringen. Lassen wir es bei der anschauenden Betrachtung, in welcher die Darstellung des Gebetes durch den Evangelisten sichtlich mit dem unzulänglichen Worte ringt, um das Höchste zu sagen. Sicher ist allerdings, daß diese Betrach-

tung weit über die Einheit des Willens hinausgeht, daß sie eine Wesenseinheit anschauen will, aber auch ebenso, daß diese sich nicht auf den theologischen Ausdruck für das Ursprungsverhältniß des Sohnes zurückführen läßt, welches von der ganzen Auffassung überhaupt nicht berührt wird. Was kann also in diesem Zusammenhange die *δόξα*, von welcher B. 22. die Rede ist, anders sein als eben ein anderer Ausdruck für dieselbe allgemeine und tiefste Lebensgemeinschaft? Diese Gemeinschaft mit dem Vater ist die Herrlichkeit, welche der Vater dem Sohne gegeben hat, und zwar eben in seinem jetzigen Leben gegeben hat. Denn sie allein kann es sein, welche der Sohn den Seinigen gegeben hat zu dem Zwecke, daß sie Eins seien, „wie wir Eins“ (22.), damit an der leuchtenden Erscheinung derselben auch die Welt die Sendung des Sohnes vom Vater und die Liebe des Vaters zu diesen Erwählten kennen lerne (23.).

Wir würden unstreitig den ganzen johanneischen Bericht über dieses Gebet mißkennen, wenn wir den Mittelpunkt der in demselben niedergelegten Gedanken anderswo als eben in dieser Anschauung einer völligen geistigen Lebens- und Wesens-Gemeinschaft mit Gott finden wollten, welche Christus in seinem Bewußtsein trägt, und in welche durch seine Vermittlung die Gläubigen mit aufgenommen werden. Und eben diese Anschauung, in welcher sich alles Besondere der Verhältnisse aufhebt, ist nach der Darstellung des Johannes hier das Tragende, Grundlegende in dem Selbstbewußtsein Jesu. Damit soll nicht geläugnet werden, daß sich dabei bestimmte Begriffe vermittelnder Art zu erkennen geben, welche dem Bau der Gedanken einverleibt sind. Aber gerade, weil diese nur vorhanden sind, um in der Hauptsache, dem Mittelpunkt, aufgenommen und aufgehoben zu werden, deswegen kann ihnen keine entscheidende Bedeutung beigelegt werden. Wie mir scheint, so ist jene Grundanschauung nicht bloß das Erzeugniß des johanneischen Geistes, sondern es ist die große und durchschlagende Erinnerung, welche der Jünger sich aus dem Worte seines Herrn bewahrt hat. Er hat dies mit einer gewissen Einseitigkeit gethan; eben in der Fülle seiner Lebenserfahrung ist er dahin gelangt, Alles, was von Lehre und Lebensbeziehung im apostolischen Zeitalter an den Tag gefördert war, auf dieses Eine zurückzuführen, gerade so, wie derselbe Johannes alles sittliche Gebot allenthalben auf das einfache und grundlegende Gebot der Liebe zurückgeführt hat. Er ist auf diesem Wege auch dahin gekommen, so manches einzelne Weisheits- und Wahrheits-Wort seines Herrn zurückzustellen, um eben nur dieses

Eine, daß man in ihm den Sohn des Vaters und darum in ihm den Vater selbst habe und mit diesem zusammengeschlossen sei zur höchsten Lebensgemeinschaft, diese Grundlage aller Verkündigung seines Herrn, zu treiben. Was dann in solcher von ihm wiedererzeugten Rede noch von anderen Stoffen aufgenommen ist und zuweilen eine ganz andere eigenthümliche Gedankenreihe ahnen läßt, das kann seinem Ursprunge nach zweierlei sein. Entweder es sind eben solche Worte Jesu selbst, die er gelegentlich aus dem Schatze seiner Erinnerungen einfließt, ohne daß sie zu dem engeren Gedankenreize gehören, welchen er der Hauptsache nach ausschließlich verarbeitet. Oder aber es sind auch Beziehungen aus seiner eigenen Betrachtung, geboren aus dem apostolischen Nachdenken über das Erlebte, welche sich ihm unwillkürlich in die Rede des Meisters selbst eindringen, weil er längst gewöhnt ist, in ihnen die richtige Erläuterung des Zeugnisses desselben zu sehen. Man sage nicht, daß auf diese Weise der ganze Bestand seiner Darstellung ein unsicherer werde, daß der Willkür in der Auslegung die Thüre geöffnet werde, und jene Darstellung in eine unklare Sammlung von allerlei Stoffen sich auflöse. Wir haben das apostolische Wort und den apostolischen Geist zu nehmen, wie er ist. Und Niemand wird sich der Ueberzeugung entziehen können, daß eben dieser Reichthum an verlorenen Beziehungen, das Ahnungsvolle, was damit gegeben ist, wesentlich zum Gepräge des johanneischen Geistes gehört. Darin gerade liegt die Weihe dieses Zeugnisses, darin liegt auch das sicherste Anzeichen der geschichtlichen Stellung, welche dieser Apostel zu Jesus, welche er im apostolischen Zeitalter hat. Besser wäre es, ganz den Versuch eines johanneischen Lehrbegriffes aufzugeben, als daß wir dem Gerüste von Begriffen, und ihrer Folge, welches uns zur Abrundung seiner Gedanken zu gehören scheint, das eigenthümlichste Wesen johanneischer Denk- und Darstellungsweise zum Opfer brächten.

Von jenen zweierlei Elementen haben wir nun, wie schon berührt, wenigstens für die Eine Art in dem großen Gebete, das uns vorliegt, eine sichere Spur in der Erwähnung des *μονηρός* in 17, 15. Aber ich bedenke mich keinen Augenblick; in Erwägung der Grundgedanken und der beherrschenden Stellung, welche dieselben einnehmen, auch das Wort 17, 5. von der Herrlichkeit, die der Sohn bei dem Vater vor dem Sein der Welt hatte, unter solche Elemente zu rechnen. Die Frage kann nur sein: wohin dasselbe gehört, ob es sich als ein eigenthümliches Wort Jesu darstellt, welches der Apostel aufgenommen hat,

oder ob darin der Ausdruck, den Jesus seinem Sohnesverhältnisse gegeben hat, auf eine eigenthümliche Art von dem Evangelisten geschärft und in den Kreis seiner Vorstellungen über den Ursprung des Sohnes hereingebogen ist. Ich habe seiner Zeit das Erstere wahrscheinlich zu machen gesucht, indem es mir schien, daß dieser Rückblick ein in diesem Augenblicke nahe gelegter Ausdruck für das Bewußtsein um die wesentliche Ewigkeit seiner Gemeinschaft mit dem Vater sei, nahe gelegt in dem Augenblicke, in welchem er ganz von dem prophetischen Ausblick auf die große Zukunft dieser Gemeinschaft beherrscht ist, und eben dieser Blick sich auch rückwärts in seine Anfänge wenden konnte. Wenn Herr Weiß hiergegen bemerkt (a. a. O. S. 232.), daß ich mit dem Zugeständnisse einer vorweltlichen *δόξα* an dieser Stelle sofort auch das vorgeschichtliche Sein selbst hier anerkennen, damit aber auch eben von diesem einmal ausgesprochenen Bewußtsein desselben aus die Grundlage für alle übrigen sich auf das Kommen vom Vater erstreckenden Selbstausagen zugeben müsse, so bin ich weit entfernt, die logische Richtigkeit seiner Folgerung zu bestreiten. Aber dieselbe trifft meine Aufstellung und die Frage nicht, welche in derselben aufgeworfen ist. Denn das eben habe ich nicht zugegeben, daß an dieser Stelle das persönliche Bewußtsein Jesu um das, was er vor seiner Menschheit erlebt habe, zu Tage trete; sondern ich habe nur gesagt, daß er im prophetischen Rückblicke jenes vorzeitliche Sein gegenständlich schaue, und daß er damit der Tiefe seines ewigen Wesensverhältnisses zum Vater einen Ausdruck nach rückwärts gebe. Nur in diesem Sinne sollte dieses Wort eine Spitze seiner Selbstausage bilden, welche nicht selbst auf dieser Grundlage ruht, sondern von einem anderen Mittelpunkte des Selbstbewußtseins ausgeht. Es leuchtet ein, daß ein solches gegenständliches Schauen auch über die persönliche Natur jenes vorzeitlichen Seins noch Nichts aussagt, eben weil es nicht der Ausdruck persönlicher Erinnerung ist. Indessen will ich gern zugeben, daß mit einer solchen Auffassung das Gebiet der Exegese überschritten wird, und daß mich dabei mehr ein dogmatischer Gesichtspunkt geleitet hat, nämlich die Absicht: die wirkliche Menschenart des Selbstbewußtseins Jesu in seiner Gottheit auch hier noch festzuhalten. So wird denn auch die Entscheidung darüber dem dogmatischen Urtheile zu überlassen sein, ein Urtheil, welches freilich auch in der Exegese überall sein Recht beansprucht, da diese es eben mit dem geschichtlichen Zeugniß über den einzigartigen Gegenstand zu thun hat, dessen denkende Erfassung den Mittelpunkt aller dogmatischen Arbeit bilden muß.



Aber auf der anderen Seite trage ich nicht das mindeste Bedenken, den Ausspruch, den ich mir aus dem Bewußtsein Jesu selbst zurechtlegen wollte, wenn dies nicht möglich wäre, auf die Rechnung des Evangelisten zu setzen, wie ich denn daraus glaube keinen Hehl gemacht zu haben, daß ich johanneische Gedanken in den Reden Jesu bei Johannes anzuerkennen überall geneigt bin. Und das kann ich nicht umhin auf das Bestimmteste auszusprechen, daß mir, wie es sich nun auch mit diesem einzelnen und anderen ähnlichen Worten verhalten mag, jedenfalls der vielfache Hinweis in jenen Reden auf das Herkommen des Sohnes vom Vater denselben eine Färbung gegeben zu haben scheint, welche sich nur aus der johanneischen Logoslehre erklären läßt.

Mögen Andere fürchten, mit dieser Anerkennung falle die sicherste Grundlage über das, was wir von dem Herrn wissen, dahin. Ich meinerseits wüßte, gerade wenn ich diese Grundlage anerkennen müßte, keine Brücke zu finden zwischen dem johanneischen Christus und dem der Synoptiker. Und es ist leicht einzusehen, was daraus für die Ueberzeugung von dem geschichtlichen Charakter des johanneischen Christus überhaupt folgt. Aber ich glaube, es ist doch nicht bloß ein Postulat der Harmonistik, was wir, die wir so denken, hierbei an das johanneische Evangelium heranbringen, sondern es ist ein exegetisches Recht, mit welchem wir verfahren. Nimmt man das ganze Johannes-Evangelium ohne allen Unterschied der Reden des Herrn und dessen, was der Evangelist gibt, zusammen und baut sich daraus einen johanneischen Lehrbegriff auf, so müßte man dennoch erkennen, daß in diesem zwei sich in gewisser Art durchkreuzende Gedankenreihen vorliegen, von denen die Eine alles Gewicht darauf legt, daß der Sohn als der Logos vom Vater her gekommen ist und sich als das Leben der Welt offenbart, die andere aber ebenso ganz in der alleinigen Anschauung der wirklichen geistigen Gottesgemeinschaft des Sohnes mit dem Vater und des in derselben offenbaren Lebens wurzelt. Und gerade dafür bietet die Weiß'sche Darstellung einen sprechenden Beleg. Denn das scheint mir ein ganz richtiger, durch die Gründlichkeit der Arbeit mit Nothwendigkeit herbeigeführter Griff zu sein, daß Herr Weiß, nachdem er einmal Reden Jesu und Apostelwort als Quelle des johanneischen Lehrbegriffes behandelt, auf den doppelten Entwurf einer Grundlage kommt, dessen einer Theil eben von den thatsächlichen Anschauungen unter dem Namen der Grundbegriffe ausgeht, der andere aber von der Christologie, während doch der Inhalt beider offenbar

neben einander herläuft. Zunächst hat dies zwar seinen Grund darin, daß eben nur die Bausteine, nicht der systematische Aufbau des Lehrbegriffes selbst gegeben werden soll. Aber schwerlich würde der letztere, wenn er im gleichen objectiven Geiste versucht würde, zu einem anderen Ergebnisse führen.

Wenn es sich in dem Gebete Joh. E. 17. beweisen läßt, daß die Andeutung des vortweltlichen Seins Jesu nicht dasjenige ist, wovon seine Aussage über sich selbst überhaupt ausgeht, so wird das anderwärts noch mehr der Fall sein, und es ist wohl kaum viel Schlagendes gegen die entsprechende Uebersicht der wichtigsten Aeußerungen in den Jahrb. 1857. S. 188 ff. vorgebracht worden, so daß es nöthig wäre, hier noch einmal des Weiteren darauf einzugehen, zumal sich weiterhin Anlaß ergeben wird, wenigstens in Betreff der Aussagen in E. 6. hierauf zurückzukommen. Kehren wir zu dem Ausgangspunkt der vorigen Erörterung zurück, der Auffassung des Selbstzeugnisses Jesu bei Herrn Weiß, welche die volle Erinnerung an das vorzeitliche Dasein mit dem Empfangen der bestimmten Offenbarungen vom Vater während seines Lebens zu vereinigen sucht. Wie viel höher steht dieser Versuch als die hergebrachte Weise, in welcher man eben auch jene Erinnerung als unzweifelhafte Thatfache annimmt, dagegen über die andere Seite, die Verweise der menschlichen Entwicklung und wachsenden Erkenntniß dem Vater gegenüber, so leicht hinweggeht! Aber so anerkennenswerth die Arbeit in dieser Beziehung ist, so gewiß führt die Grundlage derselben, richtig verfolgt, in ihrem Ergebnisse noch weiter, als hier geschieht. Sind wirklich jene beiden Seiten in dieser Weise im johanneischen Selbstzeugnisse Jesu so vereinigt, so treibt die Darstellung desselben nothwendig von selbst zu der geschichtlichen Frage, ob sie in dieser Vereinigung von Jesu selbst ausgegangen sind oder was davon johanneisch ist. Herr Weiß sagt S. 238. gegen mich: „Es war gewiß ein kühner Vorwurf, den der Verfasser sich gewählt, das Selbstbewußtsein Christi uns zu vergegenwärtigen (Jahrb. 1857. S. 163.); aber es fragt sich, ob eine solche Aufgabe überhaupt durchführbar ist. Das Selbstzeugniß Christi im vierten Evangelium, so reich es ist, hat doch nirgends die Absicht, uns einen Blick in die Tiefen dieses Heiligthums thun zu lassen. Den Glauben erwecken will es, den Glauben an den Sohn Gottes oder an die Offenbarung Gottes in Christo. Daraus folgt, wie gewagt es ist, aus diesen seinen Aussagen die „eigentliche Höhenlage seines Selbstbewußtseins“ (a. a. D. S. 171.) erkennen zu wollen, oder zu entscheiden, ob

das Bewußtsein eines ursprünglichen Seins bei Gott oder seine irdisch menschliche Berufsgewißheit die Grundlage bildet." Aber ist denn die Entscheidung hierüber nicht eine Nothwendigkeit, sobald man überhaupt einmal erkennt, daß die Frage durch das Evangelium selbst gegeben ist? Und was geschieht denn Anderes als eben eine solche Entscheidung, wenn man aus seinen Aussagen die Wirklichkeit jener Erinnerung abnimmt, welche doch nothwendig von selbst den Ausgangspunkt und das Maß für „die Höhenlage“ werden muß? In dieser Beziehung weiß ich mich ganz übereinstimmend mit den trefflichen Untersuchungen von Geß (die Lehre von der Person Christi, entwickelt aus dem Selbstbewußtsein Christi und aus dem Zeugnisse der Apostel. 1856.), wenn derselbe S. 355. sagt: — — „so führt uns dagegen ein Blick auf Hebr. 12, 2. und auf die ganze Lehre des Neuen Testaments von der Wahrhaftigkeit des Menschseins Jesu zu der Ueberzeugung, daß die Erinnerung des vorirdischen Lebens, wenn sie etwa stattfinden mochte, doch nicht in einer die Entwicklungsweise des irdischen Jesus wesentlich bestimmenden Art stattgefunden hat.“ Dieses Urtheil ist zunächst ganz unabhängig davon, wie wir uns den Ursprung Jesu denken und was wir dogmatisch über jenes vorirdische Sein und dessen Verhältniß zum menschlichen Leben Jesu annehmen; es ist ein geschichtliches Urtheil, auf den exegetischen Thatbestand gebaut, und dieses zu bestätigen, ist der nächste Zweck auch meines Versuches gewesen. Dabei wird Niemand vergessen, daß die geschichtliche Möglichkeit der Vergegenwärtigung jenes Selbstbewußtseins ihre in der Sache liegenden Grenzen hat. Aber ein wesentlicher Unterschied wird nicht darin liegen, ob man von dem Selbstbewußtsein oder dem Selbstzeugniß Jesu rede. Denn das versteht sich doch von selbst, daß wir von ersterem eben nur wissen, sofern es im letzteren enthalten ist. Aber wenn Jesus den Glauben an die Gottesoffenbarung in ihm erwecken wollte, so wollte er uns sagen, wer er war und als wen er sich selbst wußte, und darum können wir es nicht vermeiden, eine Antwort darauf zu geben.

Indem nun Herr Weiß meine Ausführung über die wirkliche Grundlage des Selbstbewußtseins Jesu bestreitet (a. a. O. S. 237.), ist er einem Mißverständnisse nicht entgangen, wie Jedermann sehen kann, der seine Bestreitung mit meiner Aufstellung (Jahrb. 1857. S. 197 ff.) vergleichen mag. Er streitet nämlich dagegen, daß Christus die Grundlage seines Selbstbewußtseins an der Gottesoffenbarung durch den Logos Gottes gehabt habe, weil damit nichts Besonderes

für seine Person gesetzt sei, während ich eben versucht habe, durch ein eigenthümliches Verhältniß Christi zu dem Logos in seiner Ganzheit, in welcher er ebenso Princip wie Act ist, die Eigenthümlichkeit seines Bewußtseins als Sohnesbewußtseins zu erklären. Meinerseits kann ich mir daher vollkommen aneignen, was Herr Weiß a. a. O. S. 238. sagt, indem er das Ergebnis der seinerseits über das Selbstzeugniß Jesu angestellten Untersuchungen so zusammenfaßt: „Wie Christi Aussagen bei Johannes geschichtlich vorliegen, bildet — — überall das Bewußtsein seiner göttlichen Sendung in ihnen den Ausgangspunkt, aber sobald Christus diesen Gedanken näher entwickelt, gehen seine Aussagen auseinander in die über sein einzigartiges Verhältniß zum Vater, das in die Ewigkeit seines Herrlichkeitsstandes bei Gott hinaufweist, und in die über seine geschichtlich-menschliche Stellung zum Vater.“ Nur dürfen wir vielleicht noch einen Schritt weiter gehen und nicht bloß das Bewußtsein der göttlichen Sendung, sondern das über sein einzigartiges Verhältniß zum Vater geradezu zum Ausgangspunkte machen. Daß der johanneische Christus sich ein solches in erster Linie zuschreibt, ist so gewiß, als daß er sich in diesem Sinne den Sohn Gottes genannt hat. Darin eben liegt jene Lebenseinheit mit dem Vater, welche er nicht erst erworben hat. Wollen wir dieses mit geläufigen Ausdrücken bezeichnen, so ist kurz zu sagen; daß seine Gemeinschaft mit Gott nicht bloß eine ethische ist, sondern auf einer sein geistiges Gesamtleben bedingenden Grundlage ruht. Aber diese Grundlage werden wir uns so denken müssen, daß die Aussagen über sein menschlich-abhängiges und fortschreitendes Verhältniß zu Gott bestehen bleiben, daß die menschliche Form des Selbstbewußtseins in ihrer vollen Wirklichkeit anerkannt bleibt.

Den klarsten Ausgangspunkt für die Beschreibung der letzteren bildet in den Selbstausagen Jesu immer das, was er Joh. E. 5. über den tiefsten Grund seines sabbathlichen Heilens sagt, nämlich daß er nichts von sich aus thun kann, sondern stets nur das, was er selbst den Vater thun sieht, und daß ihm der Vater in seiner Liebe zu ihm als dem Sohne selbst zeigt, was er thut, 5, 19. 20. Was darin liegt, wird man nicht auf die Werke oder Wunder als die Zeichen der Gottessohnschaft und deren eigenthümliche Uebertragung auf ihn beschränken dürfen, sondern, wie Meyer z. d. St., sagt: das *πάντα δείκνυσιν* heißt, daß er ihn Alles in unmittelbarer Selbstoffenbarung anschauen läßt, was er selbst thut, es ist die „Schilderung der innigen wesentlichen Vertrautheit des Vaters mit dem Sohne,



nach welcher der Vater, und zwar vermöge der Liebe zum Sohne, sein ganzes eigenes Wirken zum Objecte der Einschauung des Sohnes behufs gleichen Wirkens macht.“ Aber darin liegt eben, daß er das, was er so zu schauen bekommt und zu schauen nöthig hat, nicht auf eine andere Weise, nämlich vermöge des lebendigen Fortbesitzes eines Bewußtseins, in welchem er vor diesem Leben den Vater und dessen ganzes ewiges Thun geschaut hat, schlechthin schon besitzt. Ob man sich dabei dieses vertraute Verhältniß in unablässiger Continuität denkt — wie Meher (Comment. 4. Aufl. S. 194. Anm.) gegen mich bemerkt — oder dabei Höhepunkte im Leben Jesu annimmt, in welchen dasselbe in ausgezeichnetem Maße stattfindet, trägt für die Sache wenig aus. Zwar werden sich solche Höhepunkte der johanneischen Darstellung so wenig als der synoptischen abstreiten lassen. Aber die Hauptsache ist nicht dies, sondern daß man eben auch unter der Form der unablässigen Continuität doch die Natur eines in einzelnen bestimmten Acten in der Zeit sich entwickelnden Bewußtseins, einer so in menschlicher Bedingtheit wachsenden Erkenntniß, begreift. Was gibt aber nun eben dieser Erkenntniß in ihrem Wachsen die Stetigkeit und den ununterbrochenen Zusammenhang in der bestimmten Richtung? Dies bedarf eben bei jener Aussage deswegen keiner weiteren Erläuterung, weil es den Ausgangspunkt der Streitrede bildet. Es liegt darin, daß er, wie die Juden erkannten, *πατέρα ἰδὼν ἔλεγε τὸν Θεὸν ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ Θεῷ*, 5, 18., daß er gesagt hatte, sein Vater wirke bis jetzt, so wirke auch er, also in dem wesentlichen Sohnesverhältniße, welches er sich zuschreibt. Es ist nun das Allergewisseste, daß Jesus dieses Sohnesverhältniß nie begründet hat, das heißt: er hat es wohl bewiesen, oder auf die Weise, in welchen sich dasselbe für Andere offenbare und sie zum Glauben fordere, hingewiesen, aber er hat es nie für sich abgeleitet, er sagt nicht, wie er selbst dazu gekommen sei. Darin eben zeigt sich, daß es eine unmittelbare Thatsache, die Grundlage seines Selbstbewußtseins, nicht ein durch seine Entwicklung erlangtes und in seiner Selbstentscheidung erst errungenes Gut ist. Und der stärkste Beweis dafür ist eben der Umstand, daß auch jene Offenbarungen des Vaters keineswegs die Begründung dieses Verhältnisses in sich schließen, sondern daß sie ganz sicher dasselbe voraussetzen. Nicht darum weiß sich Jesus als den Sohn, weil ihm der Vater den Blick in sein eigenstes Thun und Leben gewährt, sondern eben weil er der Sohn ist, geschieht dies. Er selbst sieht darin nichts Anderes als die offenbaren Beweise derjenigen Liebe,

welche ihm als dem Sohne von Seiten des Vaters zukommt, 5, 20., und deren Erweisungen jene bestimmten Mittheilungen sind. Sehr deutlich ist dieses Verhältniß auch in 10, 35. 36. Hier geht er allerdings für den Beweis des Rechtes, sich den Sohn Gottes zu nennen, auf die Ausrüstung und Sendung für seinen Beruf zurück (36.). Allein dies ist eben nur der Beweis, den er gegenüber von seinen Angreifern gebraucht. Bei ihnen muß er sich auf seine Thaten beziehen (37 f.), welche eben diese Ausrüstung beweisen. Aber man sieht wohl, daß er auch in ihr ein ganz eigenthümliches Verhältniß geltend macht, nämlich ein solches, welches nicht auf den gleichen Grund zurückführt, wie bei denen, welche im alten Bunde *θεοί* genannt werden. Und was ist hier die Grundlage? Sie führen diesen Namen, weil sie diejenigen sind, *πρὸς οὓς ὁ λόγος ἐγένετο τοῦ θεοῦ*. So viel ist also sicher, daß sein Verhältniß zu Gott nicht auf diesem Empfangen von Offenbarungen beruht, daß es vielmehr auf seine Gesamtstellung, auf eine eigenthümliche Lebensgrundlage zurückzuführen ist. Dieses Sohnesbewußtsein mag seine Gestalt näher bestimmen durch die Erfahrung seines Lebens, es mag sich unter den Fortschritten dieses Berufes der Reichthum seiner Bestimmungen entfalten, aber die Sache selbst ist offenbar eine von Anfang an gegebene, der Kern bleibt etwas Unmittelbares.

In dieser Beziehung kann ich auch mit einer Darstellung von befreundeter Hand, welche mehrfach Bezug auf die meinige genommen und dabei dieselbe zu berichtigen gesucht hat, nicht ganz übereinstimmen, nämlich mit Keim in seiner Schrift: die menschliche Entwicklung Jesu, 1861. Keim handelt freilich zunächst nicht vom johanneischen Christus, sondern von dem geschichtlichen Christus der Evangelien überhaupt, wobei seinen Ausgangspunkt im engeren Sinne doch die Synoptiker bilden, so jedoch, daß auch Johanneisches mit verwendet wird. Die gedankenreiche Darlegung jener Entwicklung geht vornehmlich darauf aus, die Freiheit und Selbstständigkeit derselben in ihrer Beziehung zu den von außen hereinwirkenden, anregenden Mächten des Lebens und der Geschichte nachzuweisen und die höchsten Güter im Selbstbewußtsein Jesu als die Früchte der sittlichen Kämpfe seines Lebens aufzufassen. Unter den sittlichen Thaten und Kämpfen des letzteren gestalten sich dann „die Ueberzeugungen Jesu von seinem Messiassthum, von seiner Sohnschaft Gottes, von dem Inhalte seines Reiches auch nach ihrer mehr theoretischen Seite“, S. 28. Jesus glaubte an sein Messiassthum unter dem Zusammentreffen der äußeren

und inneren Bedingungen frühzeitig, seit den Tagen Johannis. Mit Recht führt Keim als schlagenden Beweis, daß diese Ueberzeugung damals schon fest stand und sich nicht erst später entwickelte, die frühe Trennung von Johannes und dessen Wirken an; vgl. darüber auch Jahrbücher, 1859. S. 737 ff. Einen wesentlichen Wendepunkt dieser Messias-Idee bildet dann nach ihm die Erkenntniß des leidenden Messiassthumes, welche nur durch das vierte Evangelium schon in die Anfänge Jesu zurückgetragen sei, dagegen nach den älteren Evangelien erst in der Mitte des Laufes Jesu eintrete, hervorgerufen theils durch die Entwicklung der Kämpfe, theils durch die in Verbindung mit denselben reisende Erkenntniß von der Nothwendigkeit dieses Weges und die vollendete Kraft der Liebe. Endlich aber hatte das Bewußtsein des Messiassthumes seine ideale Spitze im Bewußtsein der Sohnschaft Gottes, so jedoch, daß beide Ideen miteinander wuchsen und in Wechselwirkung standen, aber die realere Anschauung vom Messias der idealeren vom Sohne Gottes vorausging. So sei dieses Sohnesbewußtsein schon in der kindlichen Vorstellung des Zwölfjährigen vorhanden. Indem es dann später durchbreche, geschehe dieses durch eine Verbindung des persönlichen Gefühles mit der Erkenntniß von den Vaterbeziehungen Gottes zur Natur und zur Menschenwelt. Und eben diese Seite der Entwicklung zeige sich besonders an der Bergpredigt, wo die Beweggründe, mit welchen er die Hörer zum Vertrauen auf Gott als ihren Vater auffordert, zugleich einen Einblick geben in die Geschichte seines Glaubens an seinen persönlichen Vater. Bald darauf aber entwickelte sich die letztere Seite des ihm ausschließlich eigenen Verhältnisses für sich in Verbindung mit dem wachsenden, reisenden Messiasbewußtsein.

Daß diese Darstellung dem Bilde des johanneischen Evangeliums nicht entspricht, liegt auf der Hand. Indessen, das will sie auch nicht. Aber wir werden auch sagen dürfen, daß selbst die synoptischen Evangelien einen anderen Gang anzeigen. Zwar lassen dieselben die messianische Selbstbezeugung Jesu in keinem Sinne, weder für die Messianität überhaupt, noch für die damit zusammenhängende Sohnsstellung, so deutlich erkennen, wie dieses bei dem Johannes-Evangelium der Fall ist. Insbesondere ist nach ihnen nicht so deutlich zu erkennen, wie sich Jesus nach außen geoffenbart hat <sup>1)</sup>. Aber so viel ist doch aus dem Gange dieser messianischen Offenbarung zu erschen, daß

<sup>1)</sup> Vergleiche Jahrbücher, 1859. S. 738 ff.

dieselbe überall und ganz besonders da, wo sie am schlagendsten hervortritt, nicht erst das Bewußtsein der Gottessohnschaft in Wechselwirkung erregt und beziehungsweise als ihre höchste Spitze aus sich hervor-  
treibt, sondern daß sie gerade von diesem Bewußtsein als der anfänglichen und unumstößlichen Voraussetzung des ganzen inneren Lebens Jesu schlechthin getragen ist; vgl. Jahrbh. 1859. S. 746. Halten wir uns hierfür zunächst an jenen großen Augenblick, in welchem Jesus die Erkenntniß seiner vertrauten Jünger über seine Person prüft, Matth. 16, 13 ff. Parall., so dürfen wir ja wohl das Einverständniß darüber voraussetzen, daß diese Erzählung nicht, wie man wohl früher meinte, eine Epoche darstellt, in welcher sich Jesus selbst erst, durch den ermunternden begeisterten Glauben, der ihm entgegenkam, vollends überwältigt, entschieden hätte, sich als den Messias anzusehen oder wenigstens als den Sohn Gottes. In der That liegt es offen am Tage, daß Jesus nach der Ansicht dieser Darstellung sich überzeugen wollte, wie weit seine Jünger vorgeschritten seien, um so weniger aber noch selbst irgendwie schwankend gewesen sein kann. Es ist sehr wohl zu beachten, daß diese Prüfung die Einleitung war zu der Mittheilung über die Nothwendigkeit und die Nähe seines Leidens. Deswegen mußte er wissen, ob sie jetzt in ihrer Ueberzeugung von ihm so weit vorgeschritten seien, weil es sich darum handelte, ob sie im Stande seien, ihren Glauben auch unter dieser bevorstehenden äußersten Probe zu bewähren. Darin liegt aber auch von selbst, daß dieses Leiden für ihn keine Probe in gleichem Sinne, das heißt keine Probe für eben dieselbe Ueberzeugung, die er selbst von seiner Person hatte, sein kann. Vielmehr handelt es sich blos um die Abwehr aller Versuchung, von dem feststehenden Bewußtsein aus in diesem Falle die Hohenheitsrechte der Sohnschaft geltend zu machen. Dasselbe zeigt sich aber auch an der Art, wie er das Bekenntniß des Petrus aufnimmt, und was er diesem darüber sagt. Er preist ihn selig, weil er zu der Erkenntniß dieser höchsten, seinem Glauben nothwendigen Wahrheit gelangt ist. Diese selbst also ist für ihn eine feststehende gewisseste Thatsache. Ja wir sehen hier noch tiefer in die Wurzel der Ueberzeugung von derselben hinein. Fleisch und Blut, sagt er, hat dies dem Petrus nicht geoffenbart, sondern allein sein (Jesu) Vater in den Himmeln. Offenbar spricht er damit aus, daß der Jünger, welcher zu diesem Glauben gekommen ist, denselben eben nur auf einem ähnlichen Wege erhalten haben kann, auf welchem er selbst in den Besitz seiner Gewißheit gekommen ist, nämlich dem der unmittelbaren



inneren Offenbarung Gottes. Wenn diese aber für einen Dritten eine in irgend einem bestimmten Augenblicke eintretende oder anfangende Enthüllung sein kann, so kann sie für den, dem sie als Selbstbewußtsein eignet, sicherlich nur die Form eines stetigen und ununterbrochenen Geisteszeugnisses haben, in welchem nicht die Sache selbst, sondern nur die Folgen aus derselben für die Berufsstellung und Anwendung einer Entwicklung unterliegen. Auf dasselbe Ergebniß führt aber wo möglich noch bestimmter das inhaltsschwere Wort: Niemand kennt den Sohn als der Vater, und Niemand den Vater als der Sohn, Matth. 11, 27. Denn dieses Wort faßt allerdings das Ergebniß einer Reihe von Lebenserfahrungen nach außen zusammen, aber indem es dieselben zurückbiegt in sein Inneres, wendet es sie eben auf einen ganz festen, sicheren Grund, der in diesem vorhanden ist, an; der, welcher als der Sohn von der Welt nicht erkannt ist, zieht sich eben unter dem Eindrucke hiervon zurück auf die Gewißheit, daß ihn der Vater als solchen kennt, auf eine Gewißheit, die nur darum so sicher ist und diesen starken Halt gibt, weil sie ihn von Anfang an und ohne alles Schwanken beseelt. Sollte nun in der That die Vergpredigt uns hierüber eines Anderen belehren und zeigen, wie dieses Sohnesbewußtsein zum guten Theile aus der gemeinnenschlichen Erkenntniß der Stellung zu Gott als dem Vater hervorgegangen ist? Gegen die Rückbeziehung der Beweggründe des Vertrauens auf die väterliche Fürsorge aus dem Leben der Natur auf sein persönliches Selbstbewußtsein spricht doch der bestimmte Ausdruck, den er hierbei gebraucht, wenn er gerade in diesem Falle nur *ὁ πατὴρ ὑμῶν* sagt und nicht *ἡμῶν*. Aber menschlich gefühlt mit den Menschen hat er ja selbst wohl auch hierbei; nur dürfte dies nimmermehr hinreichen, um wesentlich erklären zu helfen, wie Jesus dazu gekommen, sich selbst als den Sohn Gottes im eigenthümlichen Sinne zu erkennen. Die Vergpredigt hat ihrer ganzen geschichtlichen Stellung und ihrem Zwecke nach keine unmittelbare Erklärung über das Letztere. Was man in dieser Beziehung von ihr sagen kann, ist zunächst nur das, daß sie von der Vollgewißheit des messianischen Bewußtseins getragen ist. Und wenn die Verkündigung nach außen, das messianische Werk, damals forderte, den Vater anzukündigen mit dem Namen: *Euer Vater*, so läßt sich doch kaum absehen, wie er jene höchsten Messiasrechte sollte in Anspruch genommen haben, als der galiläische Prophet, der Nichts für sich hatte, als seine eigene innere Ueberzeugung, wenn nicht eben diese Ueberzeugung beruht hätte auf einem einzigen, schlecht-

hin seiner selbst gewissen Bewußtsein um seine Person, eben dem Sohnesbewußtsein. Dieses und nur dieses allein erklärt das messianische Bewußtsein und Handeln. Indessen haben wir nicht nöthig, diesen Satz als eine Forderung aufzustellen. Es bietet sich dafür neben so manchen anderen Spuren ein ganz bestimmtes und schlagendes Zeugniß dar, welches in die ersten Anfänge des bekannten Lebens Jesu hinaufreicht. Die synoptischen Evangelien, besonders Matthäus, indem er die Weihe Jesu durch die Taufe des Johannes und die himmlische Erklärung bei derselben an den Anfang stellt, lassen damit offenbar das Berufsleben Jesu von dieser Erklärung ausgehen, welche ihm die Sohnesstellung zu Gott versicherte. Indessen kann man hier noch mit Recht bezweifeln, ob der Begriff über den theokratischen wesentlich hinausgehe; aber ganz anders stellt sich dies durch die Erzählung, welche sich an jene anschließt, von der Versuchung Jesu. Der eigentliche Gedanke dieser Versuchung ist deutlich genug ausgedrückt in dem zweimal wiederholten: wenn du Gottes Sohn bist. Es handelt sich also um eine Machterweisung, welche er in dieser Eigenschaft in Anspruch nehmen kann, welche im Verlaufe der einzelnen Versuchungen immer reiner als der eigentliche Gegenstand derselben hervortritt. Kein Zweifel mithin, daß die Versuchung nicht sowohl die allgemein menschliche zur Sünde ist; sondern sowie diese überhaupt in jedem einzelnen Falle auch ihre besondere Gestalt annehmen muß, so ist sie an Jesum in derjenigen Gestalt herangetreten, in welcher sie bei ihm einzig möglich war, in der Versuchung zur Umgestaltung oder Verkehrung seines messianischen Berufes und Lebensplanes. Hier, wo die große sittliche Entscheidung über diesen an ihn herantritt, handelt es sich einerseits um den Weg der Liebe und des Kreuzes und andererseits um den Weg der Selbstverherrlichung oder doch wenigstens der Reichsaufrichtung in Herrlichkeit als des einzigen Zweckes. Wenn aber diese beiden Wege vor ihm lagen, so muß eine feste Grundlage vorhanden sein, von welcher aus beide als möglich erschienen, und was sollte diese eben anders sein, als das Bewußtsein der wesentlichen Sohnesstellung, von welcher aus beides möglich war, jene wahre und heilige Berufserfüllung, aber ebenso der Anspruch auf göttliche Größe und Herrscherstellung auf Erden. Darum ist eben das Wort: wenn du der Sohn Gottes bist, der Ausgangspunkt dieser Versuchung. Und hier kann nun auch kaum noch ein Zweifel sein, daß der Sohn Gottes in diesem Gedankenzusammenhang von einem einzigen und wesentlichen Verhältnisse zu Gott verstanden sein

will, weil es sich dabei um den Gegensatz zu dem bösen Geisterreiche und den Sieg über den Herrscher desselben handelt. Wir haben eine Erklärung Jesu, wie er selbst sich diesen Vorgang gedacht, das heißt, welche Bedeutung er ihm beigelegt hat. Da ihm der Vorwurf gemacht wird, daß er die Geister austreibe in Beelzebul, dem Herrscher der Dämonen, Matth. 12, 24., beschränkt er sich nicht darauf, zu zeigen, daß ja vielmehr sein Wirken gegen diese Geister beweise, daß er ihr und ihres ganzen Reiches Feind und Besieger sei, daß er nur im Geiste Gottes diese Austreibung vollziehen könne, und mithin das Reich Gottes schon hereingebrochen sei, 12, 28., sondern er geht weiter. Die Thatfache selbst, daß er diese Macht ausübt, fordert eine Erklärung. Wie könnte er diese Macht ausüben, wenn er nicht zuvor den Starken selbst, in dessen Haus und über dessen Werkzeuge er so schaltet, gebunden hätte? 12, 29. Hierin liegt wohl mehr als ein Bild und eine bloße Voraussetzung des Gedankens. Die Worte lassen kaum einen Zweifel, daß er dabei einen bestimmten Vorgang im Auge hat. Wir haben aber keinen anderen, den wir hierauf beziehen könnten, als eben den Sieg, den er in der Ueberwindung der Versuchung über den Satan selbst erlangt hat, und es spricht Alles dafür, daß dieses Wort ein bestimmtes Zeugniß Jesu für diesen von den Evangelisten berichteten Vorgang enthält. Faßt man nun den ganzen Gedankengang jener Vertheidigung seines Thuns bis zu ihrem Ausgang in die strafenden Gerichtsworte in's Auge, so ergibt sich, wie durch diesen Sieg zweierlei gesetzt ist. Einmal ist dadurch die Macht jenes Reiches so gebrochen, daß seine Wirkungen von ihm nun überwunden werden können. Sodann aber geschieht dieses eben kraft des Geistes Gottes, und es ist dieser Geist, dessen ungetrübten Vollbesitz er sich durch den Ausgang der Versuchung gerettet hat. Dieses πνεῦμα ἁγίον ist es daher, dessen Lästern nicht vergeben werden kann. Sicherlich handelt es sich bei diesem Worte um die Lästern seines eigenen Wirkens. Aber dieses Wirken ist eben nicht das des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, sondern es ist in seiner Person das des πνεῦμα ἁγίον, und wir werden auch hier auf ein inneres und wesentliches Verhältniß zu Gott selbst hingeführt, das die Grundlage seines Bewußtseins ist, desselben, welches sonst seinen Ausdruck in dem Begriff des Sohnes findet.

Nur unter dieser Voraussetzung der festen Grundlage im eigentlichen Selbstbewußtsein Jesu läßt sich begreifen, wie er überhaupt mit der Gewißheit seines Messiasberufes auftreten konnte, und ins-

besondere wie diese Gewißheit doch durch so deutlich erkennbare Entwicklungsstufen hindurchgehen konnte, ohne darum je erschüttert zu werden. Wir werden hier immer, und zwar gerade wenn wir die Entwicklung seines Lebens in ihrer ächt menschlichen Art uns vorzustellen suchen, auf den Punkt getrieben werden, wo wir sagen müssen: entweder war das innerste Leben in Jesu ein ganz eigenenthümliches und schloß ein wesentliches ihm gegebenes Verhältniß zu Gott in sich, das wir nicht besser ausdrücken können, als er selbst es in dem Namen des Sohnes Gottes bezeichnet hat; oder aber die ganze Stellung, die er sich gab, und die Ansprüche, mit welchen er auftrat, sind schlechthin eine sittliche Unmöglichkeit. War aber jene Gewißheit der unverrückbare Ausgangspunkt seines ganzen Lebens, dann sicher entzieht es auch der Würde Jesu nichts, wenn wir erkennen, daß seine Berufsausübung in einer lebendigen, durch die Stellung zur Außentwelt und die Erfahrung in derselben bedingten Fortbildung begriffen war, und daß er insbesondere über die Art, wie das Reich Gottes zu verwirklichen sei, und die Zeit, wann dies geschehen werde, in verschiedenen Abschnitten seines Lebens sich fortschreitend erklärt hat; vgl. Jahrb. 1859. S. 725 ff. Bedenken der angezeigten Art, wie sie Reim hiergegen a. a. O. S. 35. erhebt, werden um so weniger begründet sein, wenn man, wie doch auch er selbst thut, eine gewisse Zeitentwicklung in Betreff der Ideen über die Natur des Reiches und wenigstens bedingter Weise über den Zeitpunkt, in welchem das vollendete Reich eintreten werde, zugeben muß. Sie müssen aber in jedem Falle schwinden vor der thatsächlichen Besonderheit der Aussprüche des Herrn hierüber in verschiedenen Zeiten, die nun nicht wegzuläugnen ist. Denn, um nur dieses Eine zu sagen, *ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, Matth. 4, 17., heißt eben nicht, das Reich sei gegenwärtig, sondern es sei nahe.

Aber allerdings liegt die menschliche Art und Weise im Leben und Bewußtsein Jesu nicht bloß auf der Seite seines Berufes und der Erfassung desselben, sondern sie muß sich auch am Mittelpunkte selbst bewähren, und das ist eben das Verdienstliche der Arbeit Reim's, daß sie von dieser Ueberzeugung aus gesucht hat, ihn zu begreifen, ohne doch der Hoheit und Würde seiner Bezeugung Abbruch zu thun. Unmöglich aber wird die Erfüllung dieser Forderung, sobald die Grundlage seines Geisteslebens die Erinnerung an sein vorzeitliches Sein war. Was man unter dieser Voraussetzung noch von menschlichen Lebens Art und Natur reden kann, das betrifft nur die äußeren



Bedingungen dieses Lebens, Bedingungen, die wesenlos werden, sobald ihnen dasjenige nicht gegenübersteht, um dessentwillen sie allein da sind, nämlich das persönliche menschliche Leben mit der Kraft und Aufgabe der sittlichen Selbstentscheidung. Aber sicher würde man zu weit gehen, wenn man die Forderung der letzteren dahin verstehen wollte, daß jene Gottheit, welche die Geschichte als das Eigenthum Jesu und die Ursache der von ihm ausgehenden Gabe an die Menschheit bezeugt, auf dem Wege der sittlichen Bewährung und des sittlichen Kampfes errungen sein müsse. Was die Gleichheit der menschlichen Natur fordert, ist nichts Anderes, als daß das Leben in ihm nicht gottgleicher Besitz gewesen (das *ἐν μορφῇ Θεοῦ*), sondern ein Besitz, welcher, indem er mit der Freiheit des Geschöpfes behauptet werden mußte, zugleich einer unendlichen Aneignung fähig war. Nicht das ist das Wesen der sittlichen Persönlichkeit, daß sie, gleichsam vom Leeren aus beginnend, sich den Grund ihres Daseins erst bilde oder erwerbe, sondern daß sie die Grundlage, die ihr gegeben ist, zu ihrem freien Eigenthum gewinne, indem sie das sein will, was sie ist, und es so erst wahrhaft ist. Und nur in diesem Sinne sagt der johanneische Christus, daß der Sohn Nichts von sich aus thun könne, er sehe denn den Vater Etwas thun, Joh. 5, 19. Nimmermehr geht dies auf die metaphysische Einheit des ewigen Sohnes mit dem ewigen Vater. Denn darauf beruht die Unmöglichkeit, ohne diesen Blick auf das Thun des Vaters selbst Etwas zu thun, daß er thatsächlich dasselbe ähnlich thut, was er den Vater thun sieht (daher das begründende *γάρ*), also daß er es eben so und nicht anders thun will. Dieses Wollen geht von einer inneren Lebensgemeinschaft aus, aber es ist nicht eine nothwendige, sondern eine freie Bethätigung derselben. Oder warum müßte ihm der Vater aus besonderer Liebe zu ihm zeigen, was er thut (5, 20.), wenn nicht eben durch diese besondere Offenbarung der Wille des Sohnes, sein Entschluß, gewonnen werden sollte? Und darum allein auch kann er von sich sagen, daß der Gehorsam gegen den Willen des Vaters die Nahrung seines Lebens sei, Joh. 4, 34. Denn dieses Leben, das eben nichts Anderes ist als die Gemeinschaft mit Gott, würde verschwinden, wenn es nicht durch den Gehorsam und dessen Bethätigung in jedem Augenblicke neu als sein freier Besitz bestätigt würde.

Aber auch da, wo der johanneische Christus diejenige Gottgleichheit oder vielmehr Gottheit, welche er sich zuschreibt, am bestimmtesten und stärksten ausspricht, schließt sie eben nicht einen solchen

Besitz des göttlichen Lebens in sich, welcher jenseits der menschlichen Selbstbethätigung liegen würde. So sagt er 14, 9: wer mich gesehen, der hat den Vater gesehen. Aber wie wird dieses näher bestimmt? Auf die Bitte, ihm denn den Vater zu zeigen, erklärt er, daß es sich um den Glauben daran handle, daß er im Vater und der Vater in ihm ist. Und dies beweist sich damit, daß er seinerseits nichts von sich aus redet, nur die Aufträge des Vaters, die Worte desselben verkündet, und daß andererseits der Vater, der in ihm bleibend ist, selbst die Werke thut, nämlich diejenigen, welche man den Sohn thun sieht. Was also von göttlichem Leben in seinem Dasein und Wirken sich offenbart, das geht nicht aus dem Wesen seiner Person von selbst hervor, das ist vielmehr die Frucht, welche die zwischen ihm und dem Vater in seinem Verufe stattfindende Gemeinschaft in seiner Erfüllung der göttlichen Aufträge bringt, wie andererseits in der Bestätigung durch die Wunder seines Lebens von Seiten des Vaters. Und insofern müssen wir der Weiß'schen Ansicht über die *δόξα*, welche an ihm in seinem Leben zur Erscheinung kommt, Recht geben, daß wir, wenn wir sie auch nicht mit ihm auf die Wunder beschränken, sie doch jedenfalls innerhalb seiner Berufsausübung liegend denken.

Daß Jesus sich bei seinem einzigen inneren Lebensbesitze eben der menschlichen Art desselben bewußt war, hat er nach dem johanneischen Evangelium, wie sich schon an dem Gebete G. 17. ergab, sehr bestimmt ausgesprochen, wenn er diejenigen, welche an ihn glauben, wesentlich in denselben Besitz einzuführen verspricht. In jene Gemeinschaft mit dem Vater, in welcher er sich Eins mit demselben weiß, sollen diejenigen, welche an ihn glauben, durch ihn und mit ihm eintreten, das ist die höchste Fürbitte für sie, welche er in seinem letzten Gebete vorträgt, Joh. 17, 21 — 23. Und darum ist es bei denen, welche diesen Glauben schon haben, seinen Jüngern, dazu gekommen, daß sie nicht aus der Welt sind, sowie auch er nicht aus der Welt ist, 17, 14. Was sie in dieser Beziehung sind, sind sie durch ihn geworden. Denn er hat sie erwählt und in ihren jetzigen Stand mit seiner Bestimmung versetzt, 15, 16. Durch diese seine Erwählung sind sie aus der Welt herausversetzt, 15, 19. Und dies ist dann die Ursache, daß sie Haß und Verfolgung zu ertragen haben, eben weil sie sich noch in einem Lebensgebiete bewegen, dem sie fremd geworden sind und mit ihrem Wesen nicht mehr angehören. Was kann aber Anderes damit gesagt sein, daß sie nicht mehr *ἐκ τοῦ κόσμου* sind, als eben das, daß ihr gesammtes Bewußtsein eine andere Grundlage

gewonnen hat, die nun ebenso die Voraussetzung ihrer sittlichen Bewährung für sie bildet, wie die Grundlage seines Selbstbewußtseins es für ihn selbst gewesen ist? Offenbar hängt es eben damit zusammen, daß er das ewige Leben als ein gegenwärtig den Gläubigen schon gegebenes bezeichnet, worin ja mit Recht eine wesentliche Eigenthümlichkeit der Aussagen des johanneischen Christus gefunden wird. Wie man auch das Leben in diesem Sinne näher erläutern will, so wird man immer zu wenig sagen, wenn man dabei an eine bestimmte Aeußerung oder Zuständigkeit denkt oder auch an eine Zusammenfassung solcher Bethätigungen. Daß das gegenwärtige Heilsgut unter diesen umfassenden und grundlegenden Begriff gestellt ist, erklärt sich nur dann, wenn damit eben nicht eine bestimmte Gestaltung des Lebens, sondern dessen Grundlage selbst, das heißt eine ganz andere Voraussetzung des Bewußtseins bezeichnet werden soll. Aber das allerdings bildet den bleibenden Unterschied zwischen den Gläubigen und ihm selbst: nicht nur, daß jene ihre Einheit und Lebensgemeinschaft mit Gott stets nur durch ihn haben und so in ihnen nur abgeleiteter Weise ist, was er ursprünglich hat; sondern auch, daß es eben in ihnen etwas Gewordenes und zwar etwas durch ihre sittliche Wahl Gewordenes ist. Zwar fordert er sie 15, 9 f. auf, in seiner Liebe zu bleiben, dadurch, daß sie seine Gebote halten, wie er selbst in der Liebe des Vaters bleibe dadurch, daß er seine Gebote gehalten. Aber während sie in dieser Behauptung des empfangenen Gutes sich verhalten sollen, wie er selbst, so unterscheidet sie andererseits von ihm wesentlich das, daß sie eben die Einheit, welche das Wesen jenes Lebens und bei ihm die Voraussetzung seines Selbstbewußtseins ist, überhaupt nur haben, sofern sie sich sittlich bewähren und bewahrt werden, 17, 11., oder daß die Grundlage in ihnen stets ein erst Gewordenes bleibt. Durch den Weg der Liebe und des Glaubens von ihrer Seite sind sie in jene Liebe von Seiten des Vaters eingetreten, welche diese Einheit begründet, 16, 27. Beides, wie die geistige Lebensbestimmtheit der Menschen eine gewordene ist und wie dieselbe bei Jesus bei aller Gleichartigkeit doch auf einer anderen anfänglichen Voraussetzung ruht, läßt sich in den johanneischen Reden leicht erkennen.

Was das Erstere betrifft, so ist es eine offenbare Verkennung des Geistes der johanneischen Reden, wenn man in der geistigen Lebensbestimmtheit der Menschen, wie sie ausgesprochen ist in dem Aus-der-Welt-sein oder Nicht-aus-der-Welt-sein ebenso wie in dem Aus-Gott-sein und Nicht-aus-Gott-sein eine Naturbestimmtheit erkennen

will. Gerade diese Reden bieten genug der sprechendsten Belege, daß damit nichts Anderes gesagt ist, als die Anschauung vom Wesen einer Lebensrichtung, welche in freier Weise geworden ist. Hierauf beruht selbst die Ausführung des Gleichnisses vom Weinstock, 15, 1 ff. Wenn irgendwo, so ist hier allerdings von einem wesentlichen Lebenszusammenhang die Rede, wie derselbe zwischen Christus und seinen Jüngern stattfindet; aber dieser Zusammenhang selbst ist keinen Augenblick anders als sittlich auf Seite der Jünger gedacht. Er besteht eben nur, so lange sie in ihm bleiben; sobald dies aufhört, so werden sie unfähig, die Früchte zu bringen, welche jetzt wesentlich in ihr Leben gehören, ja sie werden herausgeworfen, das heißt: sie setzen sich außerhalb dieses Zusammenhanges. Was heißt aber das In-ihm-bleiben anders, als seine Worte behalten und geradezu seine Gebote erfüllen? So hat er es selbst 5, 7. und 10. erklärt.

Die lehrreichste Rede zur Erkenntniß davon, wie diese Auffassung der Menschen als in Gattungen mit verschiedener sittlicher Naturbestimmtheit zerfallend nur scheinbar ist, haben wir in Joh. E. 8. Von der zweiten Hälfte des 37. Verses an beginnt eine Wendung der Streitrede Jesu, welche jene Auffassung begünstigt. Jesus wirft den Juden vor, daß sie ihn zu tödten suchen, weil sein Wort in ihnen keinen Erfolg habe (*οὐ χωρεῖ*). Dies aber hat einen tieferen Grund. Sein Wort und ihr Sinn sind unverträgliche Dinge, welche nicht zusammengehen. Das setzt eben die weitere Rede, ohne nähere Verbindung nach Art solcher johanneischer Weiterbestimmung fortschreitend, dadurch auseinander, daß sie sagt: er verkündige, was er bei seinem Vater gesehen, sie aber thun, was sie bei ihrem Vater gesehen. Da sie sich gegen diese Andeutung auf ihre Abstammung von Abraham berufen, so fährt er weiter fort: daß Abraham nicht that, was sie jetzt thun, wenn sie in ihm einen Menschen tödten wollen, welcher ihnen die Wahrheit verkündet, die er von Gott gehört hat. Es bleibt also dabei, daß sie die Werke ihres Vaters thun, das heißt: daß ihr wahrer Vater ein Anderer sein muß als Abraham. Nunmehr ziehen sie sich auf ein noch höheres Recht ihres ererbten Verhältnisses zurück, nämlich daß sie Gott ihren Vater nennen dürfen. Weil dies aber nun der gerade Gegensatz gegen seine Aussage ist, nach welcher er von diesem Vater kommt und mithin ihre Feindschaft gegen ihn unerklärlich wäre, wenn sie ihrerseits demselben auch zugehören würden, so stellt er nun auch den wahren Sinn seiner vorigen Andeutung offen heraus und sagt ihnen, daß sie den Teufel zum Vater haben



(*ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ*, heißt nicht: ihr seid aus dem Vater des Teufels, sondern aus demjenigen Vater, welcher der Teufel ist) und die Gelüste dieses ihres Vaters vollführen wollen. Wollen sie doch ihn tödten, indem sie seiner Wahrheit widerstreben. Der Teufel ist von Anfang an Menschenmörder; er steht aber auch nicht in der Wahrheit, weil Wahrheit nicht in ihm ist. Sondern wenn er Lüge redet, so redet er von seinem Eigenen, weil er ein Lügner ist und der Vater derselben. So glauben sie also ihm nicht, weil er die Wahrheit spricht. Niemand kann ihn je eines Fehlers überweisen. Warum also glauben sie ihm nicht, wenn er die Wahrheit spricht? Der Grund ist: daß derjenige die Worte Gottes hört, welcher aus Gott ist. Darum hören sie nicht, weil sie nicht aus Gott sind. Dies letztere Wort, mit welchem dieser Gedankengang auf seiner Spitze angelangt ist, 8, 47., wird denn auch von den Juden entsprechend aufgefaßt, das heißt: sie sprechen nicht bloß ihren Unwillen darüber aus, sondern sie erklären es für unmöglich, daß ein Mensch das sagen könnte, der nicht ihr Volksfeind von Geburt (ein Samariter), zugleich aber in seinem Sinne geradezu verwirrt wäre (*δαμόνιον ἔχεις*). Sie haben es also ganz so gefaßt, daß er damit sagen wolle, sie hätten gar keine Beziehung zu Gott, sondern sie stammten wirklich vom Teufel her.

Uebersieht man diesen ganzen Gedankengang, so scheint es zunächst kaum zu bezweifeln, daß Jesus solche Wesensverhältnisse zu Gott einerseits wie zu dem Teufel andererseits aufstellen wollte, welche für das sittliche Verhalten zur Wahrheit entscheidend seien. Nach 8, 47. gibt es Menschen, die aus Gott sind und deswegen auch für jede göttliche Verkündigung empfänglich. Ihnen gegenüber stehen Andere, die ebenso dafür unempfänglich sind, weil sie nicht aus Gott sind. Das Letztere aber hat eben darin seinen Grund, daß hier an die Stelle des ersteren Verhältnisses ein wesentlich anderes tritt, nämlich (44.) daß dieselben aus dem Teufel sind und darum in der Sinnesrichtung desselben befangen. Dies eben macht sie unfähig, die Wahrheit anzunehmen, welche als göttliches Wort zu ihnen kommt; sie können dieses Wort nicht hören (43.), *οὐ δέυνουσι*. Was es mit dem letzteren Verhältnisse auf sich hat, scheint noch überzeugender zu werden, wenn man die Aussage über den, von welchem her sie sind, hinzunimmt. Man hätte nie versuchen sollen, in dieser kurzen Darstellung vom Wesen des *διάβολος* eine Andeutung des Falles desselben in sein jetziges Verderben zu finden. In B. 44. ist deutlich

gesagt: er steht nicht in der Wahrheit (seiner Thätigkeit oder Lebensäußerung nach), weil keine Wahrheit in ihm ist. Unmöglich läßt sich dies herumdrehen, so daß das Thatsächliche in dem begründenden Satze liegen würde, der aussagende Satz aber eine Geschichte des Nichtbestandenseins des *διάβολος* in der Wahrheit andeuten würde, welche eben durch das jetzige thatsächliche Nichtvorhandensein derselben in ihm bewiesen wäre. Abgesehen davon, daß *ἐστῆκεν* keine solche geschichtliche Aussage enthalten kann, so ist auch aus dem Folgenden deutlich, daß es sich in dem begründenden Gliede um eine Aussage über das Wesensverhältniß handelt; denn hier wird zu dem verneinenden Satze eine ergänzende Bejahung hinzugefügt, die ebenfalls auf eine Anschauung seines Wesens zurückgeht: er redet die Lüge, wenn er sie redet, *ἐκ τῶν ιδίων*, weil er ein *ψεύστης* ist. Es ist also keine Wahrheit in ihm, sondern vielmehr die Lüge ist in ihm, sie bildet sein wirkliches Wesen, und eben darum ist er auch der Vater, der Erzeuger der Lüge, wo sie vorkommt, das heißt des Widerstrebens gegen die göttliche Wahrheit und des damit verbundenen Truges. Hiernach scheint kein Zweifel darüber, daß er eben dieses sein Wesen auf diejenigen Menschen, die als aus ihm seiend bezeichnet werden, übertragen habe, und daß demnach dieselbe Grundrichtung, welche sie mit ihm theilen, bei ihnen nicht weniger als bei ihm selbst als eine Wesensbestimmtheit anzuerkennen sei. Kommt doch überdies auch noch hinzu, daß auf der anderen Seite gegenübersteht das Verhältniß Christi selbst zu Gott, welchem das Verhältniß dieser für sein Wort Unempfindlichen zum Teufel entspricht; denn gerade so, wie er in seiner Verkündigung von dem ausgeht, was er bei dem Vater gesehen, sind sie in ihrem Thun geleitet durch das, was sie bei dem Teufel gesehen (8, 38.).

So bestimmt uns aber nun diese Anschauungen hier entgegenzutreten, so läßt sich doch offenbar die Bedeutung derselben nur dadurch bemessen, daß wir die Gedankenreihe dieses Abschnittes durch den Zusammenhang des ganzen Redestückes, welchem derselbe angehört, und besonders durch den Zweck der Rede, welcher sich hieraus ergibt, beleuchten. Der Eingang in 8, 30 f. zeigt uns, daß Jesus sich an Solche wendet, welche durch sein Auftreten erregt waren und an ihn zu glauben begonnen hatten. Dieser Glaube war aber noch nicht durchgreifend, eine vorübergehende Regung, so daß er ihnen vorhalten muß, wie es vielmehr darauf ankommt, in seinem Worte zu bleiben. Dann werden sie erst wahrhaft seine Jünger sein und die Wahrheit erkennen, und diese Wahrheit wird sie befreien. Hierin ist der Zweck

der ganzen Rede vorausbezeichnet, aber hiermit fällt auch vollständig und mit Einem Schlage die ganze Vorstellung dahin, als ob es sich bei den Wesensbezeichnungen im Folgenden um eine unabänderliche Naturbestimmtheit handeln könnte. Denn offenbar soll gerade der Nachdruck, mit welchem ihnen ihr jetziges Wesen vorgehalten wird, zu ihrer Beteuerung wirken. Und wie ernstlich diese Absicht gemeint ist, erhellt, wenn er in B. 36. noch einmal darauf zurückkommt: wenn euch nun der Sohn befreit, werdet ihr wesentlich frei sein. Mithin ist jedenfalls das ganze Verhältniß der Abhängigkeit vom Vater der Lüge ein solches, welches sich aufheben läßt und der Umwandlung in einen Zustand der wahren Freiheit und in die Gemeinschaft mit Gott fähig ist. Ja diese Umwandlung wird in die Selbstentscheidung dieser Menschen gelegt: es kommt Alles darauf an, daß sie, wie sie jetzt angefangen haben, an ihn zu glauben (30.), so wirklich in seinem λόγος bleiben (31.) und dadurch, durch dieses ihr eigenes Verhalten, wahrhaft seine *μαθηται* werden. Die bestimmten Aussagen im Folgenden werden dadurch allerdings nicht aufgehoben. Es bleibt dabei, daß das, was die Folge der sittlichen Thätigkeit oder eigentlich diese selbst ist, als wesentliche Lebensbestimmtheit dargestellt wird. Aber es zeigt sich eben, daß dies nur eine begriffliche Anschauung ist, mit welcher die sittliche Natur und die Freiheit der Bewegung nicht aufgehoben wird, mit welcher überhaupt über den Ursprung jener Bestimmtheit schlechthin nichts ausgesagt wird. Und zwar muß das Letztere mit vollem Rechte selbst in Ansehung des Teufels geltend gemacht werden. Denn ebenso gewiß als von einem Falle desselben in 8, 44. keine Spur sich findet, ebenso gewiß ist auch überhaupt darüber nichts ausgesagt, was er ursprünglich gewesen und woher sein jetziges Wesen stammt. Nur das eben ist ausgesagt, daß sein thatsächliches Nichtstehen in der Wahrheit herrührt von einer wesentlichen inneren Entfremdung von derselben. So beweist sich eben gerade hier am meisten die Natur dieser johanneischen Aussagen, welche man immer mißverstehen wird, sobald man sie in den Rahmen lehrhafter Sätze im strengen Sinne fassen will und dabei vergißt, daß sie stets ihren Boden im Thatsächlichen, in der sittlichen Wirklichkeit behalten und eben nur dahin streben, die Erscheinungen derselben in ihrem tieferen Zusammenhange, in ihrer Ganzheit darzustellen und das durchgehende Sein in der Vielheit derselben zum Ausdruck zu bringen, um die Größe und grundsätzliche Natur der gewaltigen Gegensätze, zwischen welchen das Evangelium wählen heißt, desto

lebhafter erkennen und fühlen zu lassen. Ueberdies aber ist gerade diese Natur der Aussagen bestätigt durch das Wort, mit welchem Jesus die Ansprüche der Juden, welche sich nicht sagen lassen wollen, daß sie erst frei zu werden nöthig haben, zurückweist, nämlich: daß Jeder, der die Sünde thut, ein Knecht der Sünde ist, 8, 34. Denn sicherlich soll damit nicht gesagt sein, daß es einen Stand der Sündenknechtschaft gibt, in welchen hinein die Gewohnheit zu sündigen oder aber auch nur eine über die ganze Richtung entscheidende Handlung führt, sondern es ist von dem sündigen Handeln überhaupt die Rede und davon ausgesagt, daß dasselbe eben nicht als solches in der Vereinzelung der That aufgefaßt werden dürfe, sondern sich bei höherer Betrachtung jedesmal als ein Stand der Sünde oder vielmehr als das unfreie Hingegebensein an dieselbe darstelle, womit doch keineswegs ein lehrhafter Satz darüber ausgesprochen sein soll: ob diese Knechtschaft wirklich die freie Wiedererhebung oder die Möglichkeit, sich durch Eingehen auf die Wahrheit befreien zu lassen, ausschließt. That- sächlich aber ist im Zusammenhang allerdings die letztere geradezu für noch bestehend erklärt. Hieran ist offenbar der Maßstab auch dafür gegeben, wie die mit *ἐκ τοῦ διαβόλου* und *ἐκ τοῦ θεοῦ* bezeichneten Verhältnisse zu verstehen sind.

Eben deswegen, weil die Menschen im Glauben an Jesum in sein Leben eintreten, können sie auch das *ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι* theilen, und umgekehrt bewährt sich daran auch die menschliche Natur seines eigenen Wurzeln in Gott. Aber andererseits ist doch ebenso unverkennbar, daß sein Verhältniß ein ganz besonderes und lediglich ihm eigenes ist, und diese einzige Natur desselben ist besonders darin ausgesprochen, daß ihm ein Schauen Gottes zukommt und eben die Voraussetzung seiner Gemeinschaft mit dem Vater ist, wie dasselbe keinem Menschen eignet. Zwar in jenem Zusammenhange der Streitreden des 8. Capitels tritt dies nicht so bestimmt hervor; denn wenn Jesus dort 8, 38. sagt: er rede das, was er bei dem Vater gesehen habe, so stellt er dem ja entgegen, daß jene Juden das thun, was sie bei ihrem Vater gesehen haben. Messen wir nun das Erstere an dem Letzteren, so kämen wir damit noch nicht wesentlich über eine geschichtliche, jedenfalls nicht über eine gemeinmenschliche, wenn auch hoch entwickelte Erkenntniß Gottes hinaus. Was er beim Teufel darunter versteht, hat er nachher erklärt, eben in 8, 44. Die Mordgedanken, die mit der Feindschaft gegen die Wahrheit zusammenhängen, haben sie bei dem Teufel gelernt, sofern er selbst von Anfang, näm-



lich der Geschichte, ein Menschenmörder ist, indem er mit seiner ersten Verführung den Verführten den Tod bereitet hat. Hier handelt es sich also zunächst um die Nachfolge des geschichtlich Erkannten. Und über diesen Rahmen führt wenigstens die Vergleichung auch nicht für das Gegenbild hinaus.

Dagegen spricht der johanneische Christus auf das Bestimmteste es an anderen Orten aus, daß ihm eine einzige Gotteserkenntniß zukommt und daß eben dies sein wesentlicher Vorzug und das unterscheidende Merkmal seines Lebens ist, daß er Gott gesehen hat. Vom Bilde des Lebensbrodes, das vom Himmel kommt, ausgehend, hat er 6, 40. den Willen des Vaters bei seiner Sendung dahin erklärt, daß, wer den Sohn betrachte und an ihn glaube, das ewige Leben haben solle und eben damit die Anwartschaft auf die Auferstehung. Die Juden aber halten ihm seine menschliche Abkunft von Joseph vor und den Widerspruch, den dieselbe damit bilde, daß er vom Himmel wolke herabgestiegen sein (42.). Dieses Murren gegen seine Erklärung weist er auch hier wie nachher in E. 8. damit ab, daß er zeigt, wie ihm der Grund desselben wohl bewußt ist und es ihm daher auch nichts weniger als unerwartet kommt; denn zu dem Glauben, um den es sich handelt, gehört eine entsprechende Vorbereitung. Wie die Sendung des Sohnes durch den Vater geglaubt werden soll, so muß auch der Glaubende dazu vom Vater gezogen sein, 6, 44., ganz wie er schon 6, 39. gesagt hat, daß ihm diejenigen, welche er nicht zu Grunde gehen lassen darf, vom Vater gegeben sind. Herr Weiß hat über dieses Gegebenwerden der Gläubigen durch den Vater an den Sohn oder das Gezogenwerden derselben vom Vater (a. a. O. S. 144.) die Vermuthung aufgestellt, daß damit nichts Anderes gemeint sei, als die entscheidende Wirkung des Zeugnisses, welches der Vater für den Sohn oder die Sendung desselben durch die *ῥῶγα* ablegt, die er ihm gibt. Hierzu hat ihn hauptsächlich der Umstand geführt, daß er ein innerliches Wirken des Vaters auf die Seele der Gläubigwerden den nicht mit der Selbstthätigkeit vereinigen kann, welche bei diesen hierbei eben nach 6, 40. (*πᾶς ὁ τρώγων τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτόν*) stattfindet. Allein das ist eben die Frage, ob die johanneische Darstellung diese Dinge nicht für vereinbar gehalten hat. Es ist auch hier wieder in ihr derselbe Grundzug nicht zu verkennen, daß sie die thatsächliche, erfahrungsmäßige Betrachtung aufhebt in die des wesentlichen Verhältnisses, welches in der Erfahrung sich offenbart, ohne deswegen die letztere damit zu läugnen oder über die Ursprünge der-

selben einen Lehrsatz auszusprechen. Er findet dann eine Bestätigung seiner Auffassung (die übrigens schon durch 6, 65. unmöglich wird) darin, daß auf dieses Ziehen des Vaters 6, 45. das prophetische Wort angewendet wird, wonach einst Alle *διδασκτοὶ θεοῦ* sein werden. Denn dies sei nach dem vorliegenden Zusammenhange eben durch jenes Zeugniß der *ῥῆμα* verwirklicht, mit welchem die Ueberzeugung viel gewaltiger bestimmt werde, als durch die Schriften, die zuvor nach 5, 39. von ihm zeugten. Allein gerade diese Anwendung des Prophetenwortes in 6, 45. mit dem, was sich erläuternd daran anschließt, beweist, daß es sich hier um etwas Anderes, Umfassenderes handelt. Denn Jesus fährt fort: Jeder, der vom Vater höre und gelernt habe, komme zu ihm, und setzt dann sogleich, um jedes Mißverständniß auszuschließen, hinzu: nicht daß Jemand den Vater gesehen habe, als der, der von ihm sei; er (allein) habe den Vater gesehen. Also kann in dem *διδασκτοὶ θεοῦ* nicht bloß das Belehrtsein über die Sendung des Sohnes durch Zeugniß gemeint sein, sondern es ist das Vertrautsein mit dem Vater selbst, was er meint, und die Bekanntschaft mit seinem offenbaren Wesen. Nicht deswegen sollten sie an den Sohn glauben, weil sie sehen, womit dieser bezeugt ist, sondern weil sie den Vater kennen und daher auch zu erkennen vermögen, wie sich derselbe offenbart. Wir können nicht mehr wissen, als die Worte selbst geben, und daher auch nicht näher begrenzen, worin eben diese Kenntniß des Vaters gegeben war. Aber so viel ist sicher, daß dieselbe, indem sie in ihrem Wesen gedacht wird, als eine überwältigende Wirkung des Vaters auf sie, eben als *ἐκλύειν* desselben erscheint. Und daß es sich dabei von einer solchen inneren Wirkung des Vaters handelt, bestätigt dann auch die Berichtigung, welche das höhere Verhältniß, in dem der Sohn selbst zum Vater steht, damit vergleicht. Was aber das *ἐνοραξέναι τὸν πατέρα* heißen will, das der Sohn allein für sich hat, das ist eben durch diesen Gegensatz zu erkennen. Er gehört nicht unter die *διδασκτοὶ θεοῦ*, so wenig als diese ihrerseits gleich ihm den Vater gesehen haben. Eben diese Art von Belehrtsein über Gott, wie sie durch die Kenntniß und Wirkung der mannigfaltigen Gottesoffenbarungen entsteht und wie sie durch ein wirkliches *μαθεῖν* angeeignet wird, findet bei ihm nicht statt. Deswegen kann auch von ihm nicht gesagt werden, daß Gott ihn ziehe, weil es weder dieses allmählichen Fernens bedarf, noch der darin ausgeführten Gesamtwirkung Gottes, unter welcher doch alle Vereinigung mit Gott stets ein Kommen zu ihm bleibt (6, 44.). Sondern diesem Gezogenwerden

auf ihrer Seite entspricht bei ihm das *εἶναι παρὰ τοῦ Θεοῦ*, sowie ihrem Lernen das ein für allemal vollendete Gesehenhaben. Gerade das *εἶναι παρὰ τοῦ Θεοῦ* bekommt durch diesen Zusammenhang sein näheres Licht. Wir sind hier wieder an dem Orte angelangt, wo es so verführerisch ist zu sagen: Er bezeugt von sich, daß er Gott gesehen hat, weil er von Gott her ist; also kann er Gott nur gesehen haben damals, als er noch bei ihm war, und den letzten Grund dieser seiner Selbstaussagen bildet also die Erinnerung an jenes sein früheres Sein bei Gott. So sagt daher Meyer (Comment. 4. Aufl. S. 228.) gegen mich: diese klare und gerade Beziehung auf den vormenschlichen Zustand und somit die Uebereinstimmung des Selbstzeugnisses Christi mit der Anschauung des Evangelisten hätte ich nicht zweifelhaft lassen sollen. Nach seiner Ansicht ist es die transcendente Erinnerung an jenen früheren göttlichen Zustand, welche sich in solchen Aussprüchen zu erkennen gibt. Indem ich hier noch einmal auf diesen Gegenstand eingehe, gebe ich gern zu, daß hierbei Etwas ist, was ich nicht hätte zweifelhaft lassen sollen. Das ist aber eben nichts Anderes, als daß der Verfasser des Evangeliums dieses Wort in demselben Sinne wiedergegeben hat, in welchem er, 1, 18., seine eigene Anschauung gibt. Aber eine andere Frage ist die, ob Jesus ein solches Wort ganz in diesem Sinne gesprochen haben mag. Und hierfür vermag ich mich auch jetzt noch nicht zu entscheiden, und zwar aus dem Grunde, weil ich die Selbstaussage dieses Christus nimmermehr in Uebereinstimmung zu bringen wüßte mit der, welche wir bei den Synoptikern von ihm haben. Schwerlich hat Christus bei dieser Gelegenheit etwas Anderes gesagt, als was wir nach Matth. 11, 27. aus seinem Munde hören, wo sich doch diese so verwandte Aussage ganz innerhalb der Wirklichkeit seines jetzigen Lebens hält. Nicht als ob wir die Harmonie der Evangelisten als eine zwingende Forderung voraussetzen dürften, welche uns überall die letzte Entscheidung gäbe. Aber so lange wir überwiegende Gründe haben, sie noch für möglich zu halten, darf es nicht der Eine Theil allein sein, dessen Darstellungsfarbe für uns bei Ermittlung des wirklichen geschichtlichen Bestandes maßgebend ist. Sondern wir werden auch für ihn die Möglichkeit voraussetzen müssen, daß seine Darstellung das Berichtete in das Licht der eigenthümlichen Gedanken gestellt hat, von welchen sie beherrscht ist, zumal wenn diese so scharf entwickelt sind, wie dieses eben bei Johannes der Fall ist. Und das wird sich doch auch noch behaupten lassen, daß es selbst hier nicht an Gründen innerhalb des johanneischen Berichtes fehlt, welche

zu dieser Unterscheidung hindrängen. Sie liegen vor Allem in dem Gesamtinhalte und der Grundanschauung der ganzen Rede, welcher jenes Wort angehört. Meyer sagt hierüber: „Das in Christo auf Erden zur Erscheinung gekommene Leben ist das persönliche seiner Präexistenz gewesen, wie der Prolog lehrt, widrigenfalls Johannes den Herrn mißverstanden hätte, was in einem so großen und immer wiederkehrenden Hauptstücke der Selbstausagen Christi von sich undenkbar ist.“ Und hier ist eben der Punkt, welcher sich doch schwer so einfach erledigen läßt. Der Grundgedanke der ganzen Rede ist die Mittheilung des Lebens in dem durch den geschichtlichen Anlaß nahe gelegten Bilde des Lebensbrodes. Denn der Ausgangspunkt ist das zuvor geschehene Zeichen und die Auffassung desselben durch die Juden, in welchen dadurch nur eitle messianische Hoffnungen erweckt waren (6, 15.) und die daher auch jetzt, da Jesus dem ersten Andrängen in diesem Sinne sich entzogen hat, auf ihre Gedanken zurückkehren und deshalb nun ein weiteres Zeichen von ihm verlangen, welches dem Zeichen Moses in der Wüste entsprechen, aber eben damit offenbar ihn als den, für welchen sie ihn nach dem Erlebten immer noch zu halten geneigt sind, nach ihren Vorstellungen völlig bestätigen soll (6, 30 f.). Auf dieses hin tritt Jesus, nachdem er schon zuvor auf ein höheres, das wahrhaftige Himmelsbrod im Gegensatz des Manna hingewiesen hat, welches der Vater durch ihn geben will (27. 32 f.), offen mit der Erklärung heraus, er selbst sei dieses Lebensbrod (35., vgl. 41.) und die Zutheilung des Lebens erfolge auf den Glauben an ihn als den Sohn (40.), und er wiederholt diese Aussage über sich, nachdem er auf seine einzige Gotteserkenntniß hingewiesen (48.). Bis hierher indeffen sind Bild und Sache und eben-, desßwegen der Begriff des Lebengebens und Lebensseins so ineinander verschlungen, daß doch offenbar nur das Eine bestimmt daraus zu entnehmen ist, wie eben das Gut, welches an seiner Person hängt, vom Himmel stammt und dorthier kommt. Viel bestimmter aber sagt er nun in V. 38: daß er desßwegen vom Himmel herabgestiegen sei, um den Willen dessen, der ihn abgesandt habe, zu erfüllen. Allein wenn er so von seinem persönlichen Herabkommen spricht, wendet er dieses nicht, wie im Zusammenhange läge, auf die Darbietung des Lebens durch seine Selbstdarstellung an, sondern auf die Bestimmung und Erfüllung seiner Sendung. Indessen auch jenes scheint nicht zu fehlen: denn indem er (51.) noch einmal zusammenfassend erklärt, daß er selbst das lebendige Brod sei, das vom Himmel herabgekommen



ist, so verbindet er nun damit die Erklärung: wer von diesem Brode, also von seiner Person, esse, der werde in Ewigkeit leben. Und so scheint in der That die Verbindung vollzogen, welche Meyer behauptet, nämlich: daß das von ihm und durch ihn mitgetheilte Leben sein persönliches Leben von seiner Präexistenz her sei. Aber gerade hier am entscheidenden Punkte tritt eine völlig neue Wendung ein mit dem Sage: das Brod, welches er geben werde, sei sein Fleisch, das er für das Leben der Welt geben werde. Wir haben nicht nöthig, die Ausführung dieses Gedankens in ihrem weiteren Verlaufe in das Einzelne zu verfolgen. So viel steht fest und genügt hier, daß es sich von der Aneignung seines Todes handelt. Und das eben ist nun hier so bedeutsam, daß auf der Spitze der Gedankenbewegung diese Vermittelung des Erlösungswerkes in die Betrachtung hineingezogen wird, wodurch offenbar die Lebensmittheilung nicht mehr mit der einfachen Selbstdarstellung und Selbstdarbietung zusammenfällt, sondern vielmehr zu einem zusammengesetzten Werke seines Lebens und Sterbens wird. Wir werden hiernach wohl sagen dürfen, daß es nicht eine einfache Gedankenreihe ist, welche sich im Verlaufe der Rede auseinanderlegt. Sondern es lassen sich in demselben mehrere ineinandergeflochtene Gedankenreihen erkennen; es zeigt sich ein Arbeiten der Darstellung, das doch wohl nur damit zusammenhängen kann, daß der Berichterstatter die Gedanken des Redenden, sowie er sich in dieselben eingelebt hat, verarbeitet; eine Verarbeitung, welche bei einer vorherrschend bildlichen Rede voll gewichtigen tiefsten Inhaltes sich am allernächsten legen mußte und auf welche sich auch in dem von Meyer gesetzten Falle der Name des Mißverständnisses nicht so einfach anwenden lassen möchte. Die festen Punkte hierbei liegen in dem Gedanken, daß der Welt das göttliche Leben angeboten ist, daß dieses in der Person und der Sendung Jesu geschieht, daß aber dieses Werk sich nur durch sein Sterben vermittelt. Was aber in diesem Zusammenhange über sein eigenes Herabkommen vom Himmel gesagt ist, das ist untrennbar mit der Anschauung vom himmlischen Ursprunge des mitgetheilten göttlichen Lebens verwoben. Dabei darf aber wohl als geschichtliche Thatfache angenommen werden, daß Jesus im Zusammenhange mit der einzigen Gotteserkenntniß, welche er sich Joh. 6, 46. wie Matth. 11, 27. zuschreibt, auch von sich gesagt hat, daß er vom Vater sei oder von ihm herkomme. Aber in Erwägung alles dessen, was wir über seine Aussagen in diesem Stücke aus dem Gesamtbilde der Evangelien und ebenso aus der Darstellung des johanneischen

Evangeliums für sich entnehmen können, werden wir nicht sagen dürfen, daß er damit auf sein transcendentes Selbstbewußtsein von der Präexistenz her zurückgreife. Sondern dieses Vom = Vater = her = sein ist ebenso ein Bestandtheil der unmittelbaren Selbstgewißheit über sein Zugehören und sein einziges Verhältniß zum Vater, wie es die Aussage ist: daß er und er allein den Vater gesehen hat.

Diese letztere Aussage liegt nicht weniger in dem Worte, das er 5, 37. an die Juden richtet, indem er ihnen vorhält, daß sie weder seine Stimme je gehört, noch seine Gestalt gesehen haben. Es ist sonderbar, wenn man darin lesen will, daß die ganze Lehre der Männer des alten Bundes keine wahre Gotteserkenntniß gegeben habe, da ja doch sogleich von den Schriften dieses Bundes gesagt ist (39.), daß sie von ihm zeugen, worin unstreitig ebenso liegt, daß sie vom Vater zeugen. Zunächst gilt diese Verneinung eben nur denen, welche ihm in seiner Zeit und jetzt persönlich gegenüberstehen. Sie sind es, welche einer solchen wahrhaften und vollgenügenden Erkenntniß Gottes entbehren. Aber deutlich genug liegt darin auch der Gegensatz, nämlich die Hinweisung auf seine eigene Erkenntniß Gottes, die eben ein Sehen oder Schauen ist, so ganz dem Gegenstande selbst entsprechend, als würde derselbe mit leiblichen Augen gesehen. Ganz ähnlich bezeichnet er deswegen auch diejenigen, welche vor ihm gekommen sind, als Diebe und Räuber, 10, 8., nicht weil alle Führung des Volkes von Alters her eine verkehrte und unlautere wäre, sondern weil die Führer, deren Wirken in die Gegenwart hereinreicht, nicht auf dem Grunde der Wahrheit standen. Aber er selbst bewährt auch in dieser Beziehung das einzige Verhältniß, vermöge dessen er sich hier als die *Trösa*, anderwärts als den Weg, die Wahrheit und das Leben bezeichnen kann.

So weist uns der johanneische Christus, wenn er einestheils bestimmt erkennen läßt, daß die höchste Grundlage ein ihm zur freien Bewahrung anvertrautes Gut und sein Leben eben dadurch ein wahrhaft menschliches ist, andernteils auch deutlich genug darauf hin, worin wir dieses eigenthümliche Gut zu suchen haben. Es ist eben die unmittelbare Selbstgewißheit des Sohnesverhältnisses, welche in dem Schauen des Vaters als einer anfänglichen Gabe sich spiegelt. Das Gottesbewußtsein ist auch in uns die wahre Voraussetzung der menschlichen Persönlichkeit, aber es ist dies doch nur in einer Weise, in welcher es als solches sich nicht mit unserem Selbstbewußtsein deckt,

und darum ist es nicht schlechthin unser persönliches Gut. Tritt aber jenes ein, so gestaltet sich sofort das Gottesbewußtsein zum Sohnesbewußtsein und zum Schauen oder Gesehenhaben des Vaters zugleich <sup>1)</sup>. Es ist die Aufgabe der Glaubenslehre, zu zeigen, wie dies als ein menschliches Bewußtsein möglich und welche höhere Voraussetzung über den Ursprung dieses Bewußtseins an der Hand der Schrift zu suchen sei. Die evangelischen Reden geben den Stoff und zeigen die Aufgabe.

Möge das Gesagte dazu beitragen, zu zeigen, daß wir dem Inhalte des Selbstzeugnisses Jesu bei Johannes, soweit es seine eigenthümliche Gottgemeinschaft betrifft, doch vielleicht noch auf eine andere Weise gerecht werden können, als wenn wir dasselbe sofort auf die Grundlage seines vorzeitlichen Selbstbewußtseins zurückführen, und daß auch mit der Annahme eines Offenbarungsverkehrs während seines irdischen Lebens eine unerschütterliche Grundlage, vermöge welcher dasselbe schlechthin in Gott wurzelt, zusammenbesteht. Es geht aus demselben Streben hervor, von welchem auch Herr Weiß geleitet ist, wenn er seinerseits eben dieses vorzeitliche Selbstbewußtsein mit dem Fortschreiten der Berufserkenntniß und der Gottesmittheilungen im Verufe zu reimen sucht. Bleiben unsere Versuche hinter dem Gegenstande selbst zurück, so haben wir uns dessen nicht zu schämen; denn der Gegenstand selbst ist ein unerschöpflicher.

Aber es ist nunmehr Zeit, auf die andere Seite der streitigen Auffassung des johanneischen Evangeliums zurückzukommen, nämlich auf die Logoslehre des Evangelisten selbst. Ohne Zweifel wird man diese unbefangener und reiner auffassen können, wenn man nicht in dem Falle ist, das Logosbewußtsein in den Aussagen Jesu mit den Bestandtheilen menschlicher Art in eben diesen Aussagen zu reimen, wenn man eben dem Evangelisten gibt, was sein ist, und ihn gerade für diesen Begriff nicht so schlechthin seinen Ausgang in dem Gesamtstoffe der Reden Jesu über sein Verhältniß zum Vater nehmen läßt. In der That, wenngleich Herr Weiß annimmt, daß der Apostel zu den Aussagen Jesu den sich mit denselben deckenden Namen des Wortes hinzugethan und diesem Worte beigelegt habe, daß es nicht nur das allgemeine Offenbarungsprincip sei, sondern insbesondere das schöpferische Weltprincip, so scheint mir doch seine Darstellung den vollen Umfang dieses Begriffes einigermaßen verkürzt zu haben.

<sup>1)</sup> Vgl. Dörner, über Jesu sündlose Vollkommenheit, oben S. 97. 74.

Im Grunde spricht sich das eigentlich schon darin aus, daß er den Abschnitt hierüber nur „die sogenannte johanneische Logoslehre“ überschreibt. Zwar gibt er zu, daß man in der Contemplation, in welcher sich Johannes in jenes ewige göttliche Sein des Sohnes versenkt, unstreitig den Anfang einer christlichen Speculation wahrzunehmen habe. Aber sie soll deshalb doch weder eine aprioristische noch eine dialektisch fortschreitende sein, eben weil sie durchaus an dem geschichtlichen Ausgangspunkt festhalte und ihr innerster Trieb nicht von einem theoretischen Interesse, sondern von einer praktischen Lebenserfahrung ausgehe. Das Letztere soll doch wohl eigentlich heißen: von einer thatsächlichen Grundlage; denn praktisch im engeren Sinne kann man dieselbe nicht nennen. Ob nun diese Speculation dialektisch verfährt oder nicht, ist am Ende doch bloß eine Wortfrage; daß sie nicht aprioristisch zu Werke geht, versteht sich überhaupt von selbst. Aber es muß dies doch mit einer gewissen Einschränkung behauptet werden, und zwar gerade deswegen, weil er für seine Aussage den Namen des Logos geschöpft oder angenommen hat. Hier ist der Punkt, wo sich zeigt, daß bei aller Festhaltung der persönlichen Erfahrung über Jesus sein Standpunkt in der Auffassung des Ursprunges derselben ein anderer geworden ist. Es ist bekannt, wie die christliche Theologie später den Logos und den Sohn in Eins gedacht hat; sie hat ihre Voraussetzung dabei in Johannes. Er hat das Wesen, dessen ewiges Sein bei Gott und Fleischwerdung in Christo er im Eingange seines Evangeliums beschreibt, nicht den Sohn, sondern den Logos Gottes genannt. Zwar bahnt er einen Uebergang an, indem er von dem Fleischgewordenen 1, 14. alsbald sagt: wir schauten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Einziggeborenen vom Vater. Endlich, indem er sich schon ganz der Betrachtung der durch ihn als Jesus Christus geschehenen Offenbarung zugewendet hat, 1, 18., sagt er von ihm, daß dieser einziggeborene Sohn, der in dem Schooß des Vaters war, uns es erzählt habe (nämlich das Wesen des Vaters). Aber nur in dieser Rückbeziehung aus der vollen Anschauung seines Lebens und Wirkens im Fleische trägt er auch in das Sein beim Vater selbst den Namen des Sohnes über. Seinem Wesen nach ist er dort der Logos. Ganz anders ist der Verfasser des Hebräerbriefes verfahren, der viel bestimmter, 1, 1—3., den Sohn das *ἀπαύγασμα τῆς δόξης* und den *χαράκτῆρ τῆς ὑποστάσεως* Gottes nennt. Und nicht viel weniger selbst der Apostel Paulus, der, wo er zu dem Begriffe des Ebenbildes des unsichtbaren Gottes aufsteigt, Coloss. 1, 15., ebenfalls



nicht nur die Person des Sohnes als solche im Auge behält, sondern dieselbe eben als solche in das ewige Verhältniß zu übertragen sucht, indem er ihn den Sohn der Liebe Gottes nennt, ebendas. 13. Gerade in dieser Vergleichung ist es nun leicht zu erkennen, was den Apostel Johannes von einem ähnlichen Verfahren abgehalten hat. Sicherlich war der Grund hiervon eben das, daß er Jesum als den Sohn gekannt hat und sich dieses Namens aus der Erinnerung an die Reden Jesu ganz in der eigenthümlichen Bedeutung bewußt bleibt, welche derselbe in der gottmenschlichen Stellung dieses irdischen Lebens hatte. Es liegt darin ein bedeutsames Anzeichen für den Verfasser des Evangeliums und seine geschichtliche Stellung. Aber um so mehr erhellt auch, daß er in der That hierbei ein Neues aufstellte und dies als Solches von dem geschichtlich Gegebenen unterschied.

Herr Weiß geht nun ohne Zweifel ganz richtig in der Erörterung der johanneischen Logoslehre von dem Eingange des ersten Briefes aus und erst von diesem zu dem Eingange des Evangeliums über. Denn darin ist ihm gewiß Recht zu geben, daß sich am ersteren Orte am besten zeigt, wie der Apostel von der Thatsache selbst auf seinen Begriff gekommen ist. Man kann zugeben, daß wir in dieser Stelle „gleichsam noch deutlich vor uns sehen, wie dieser Ausdruck in der Contemplation des Apostels entstand, weil wir ihm inmitten der Vorstellungen begegnen, mit denen er auf's Innigste verbunden ist“, a. a. O. S. 242. Gehen wir näher auf diesen Eingang ein, so haben wir das Verhältniß der einzelnen Begriffe in demselben zu untersuchen. Der ganze Eingang, 1, 1—4., ist ein Gruß, der den Brief eröffnet; der Gruß aber verwandelt sich dem Apostel in eine Ansprache und Verkündigung. Die Grußnatur zeigt sich V. 3. in den Worten: καὶ ἡ κοινωμία ἡ ἡμετέρα κτλ. und V. 4. in der Wendung: das schreiben wir Euch, damit Eure Freude erfüllt sei. Der Ausgangspunkt des Grußes ist die Fülle der Offenbarung. Das Leben, welches dieselbe gebracht hatte, ist ja der Grund der Gemeinschaft, in welcher er mit ihnen verhandeln, der Freude, welche er ihnen wünschen oder bringen will. Aber dieses Leben, und was in demselben enthalten ist, kann er nicht so ohne Weiteres als geläufige Anschauung voraussetzen; Niemand kennt dasselbe so, wie es diejenigen gekannt haben, welche Augenzeugen seiner Offenbarung waren. So entsteht dieses Voranstellen des Zeugnisses über dieselbe aus der persönlichen Erfahrung heraus, und hier treten nun drei Begriffe in der Darstellung auseinander; nämlich der Hauptbegriff ist eben das Leben

selbst, es war beim Vater und ist von dort aus geoffenbart worden, und dieses Leben selbst ist es, welches die Augenzeugen des Lebens Jesu als solche gesehen und gehört haben und das sie jetzt verkünden, um auch die Hörer, die es nicht so gekannt haben, in ihre *κοινωνία* hereinzuziehen. Neben diesen Begriff stellt sich aber die ganz allgemeine Anschauung von dem Wesen, das *ἀπ' ἀρχῆς* war und eben in dieser Allgemeinheit nur durch das Neutrum bezeichnet werden kann, und endlich kommt als das Dritte der Begriff *ὁ λόγος τῆς ζωῆς* hinzu. Dies Alles tritt aber nicht eigentlich nebeneinander, sondern es quillt eine Anschauung aus der anderen hervor; die Darstellung ringt sich nach dem Höchsten zu sagen und doch bei dem Gewissen und Nächsten, der eigenen Erfahrung, stehen zu bleiben. So steht also das Höchste und Allgemeinste voran, nämlich: *ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς*, als Gegenstand der persönlichsten Bekanntschaft, darauf folgt ganz unvermittelt die Wendung *περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς*, und hieraus wird dann der Begriff der *ζωή* selbst genommen und festgehalten, als dasjenige, was geoffenbart und darum auch gesehen und gehört wurde, und weshalb daher diese Zeugen die *ζωή αἰώνιος* verkündigen können. Hierbei ist ganz klar: dem tatsächlichen Ausgange liegt der Begriff der *ζωή* am nächsten. Das Leben ist es, was geoffenbart worden ist. Dieses ist der Gegenstand der apostolischen Botschaft, es ist die Gabe, von welcher sich die Augenzeugen des Lebens Jesu im beständigen Verkehr mit ihm überzeugt haben. Und in dieser Erfahrung haben sie auch die Ueberzeugung gewonnen, daß das, was ihnen jetzt so nahe tritt, von Gott kommt, also bei Gott war. Aber ebenso klar ist, daß dem Apostel dieser Ausdruck noch nicht ganz genügt. Darum hebt er nicht von ihm an, sondern er stellt einen anderen voran und geht aus von dem uranfänglichen Wesen überhaupt, indem er von diesem sagt, daß es ihnen, den Augenzeugen Jesu, sichtbar und greifbar geworden sei, so beides, das Höchste der Betrachtung und das Gewisse der nächsten Erfahrung, in Eins verknüpfend. Den Uebergang von diesem allgemeinen Ausdrucke aber zu der Verkündigung des erschienenen Lebens bilden die Worte *περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς*. Es ist klar, daß der Apostel damit nur von demselben Gegenstande reden kann, den er eben vorher mit *ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς* bezeichnet, und zwar ändert er die Construction nicht bloß, wie Herr Weiß will (a. a. O. S. 241.), um den Gegenstand der Verkündigung in Ein Wort zusammenzufassen, sondern in den vorhergehenden Zeitwörtern der sinnlichen Erfahrung liegt der Begriff des

Sichüberzeugthabens, und mit Beziehung hierauf ist nun gesagt, wovon sie sich überzeugt haben. Es fragt sich nur, wie dieser Ausdruck  $\acute{o} \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \tau\eta\varsigma \zeta\omega\eta\varsigma$  selbst zu nehmen ist. Herr Weiß faßt den Genitiv wie bei  $\acute{\alpha}\rho\tau\omicron\varsigma \tau\eta\varsigma \zeta\omega\eta\varsigma$  (Joh. 6, 35. 48.) und  $\acute{\epsilon}\eta\mu\alpha\tau\alpha \zeta\omega\eta\varsigma \alpha\iota\omega\acute{\nu}\iota\omicron\nu$  (Joh. 6, 68.), also das Wort, welches zum Leben gehört, für dasselbe nothwendig ist, ohne welches es kein Leben gibt (S. 35.). Der Sohn Gottes werde so bezeichnet, weil er eben nicht nur selbst das ewige Leben in sich hat, sondern auch fähig ist, es der Welt mitzutheilen, und zwar allein es ihr geben kann. Näher begründet sich das Letztere damit, daß er nicht nur durch seine Worte, sondern durch seine Person selbst Gott verkündige und also das ewige Leben der wahren Gotteserkenntniß offenbare. Somit könne man sagen, daß er zugleich Subject und Object seines Wortes ist. In dem Ausdrucke zwar liege das an sich nicht, daß dieses Wort das Leben in sich selbst hat, aber durch die folgende Auseinandersetzung über das Leben, das erschienen ist, sei deutlich genug gesagt, daß es ein persönliches Leben gewesen sei. „Dieses persönliche Wort, das Leben mittheilen kann, weil es Leben in sich trägt, ist es also, was von Anfang war und was in einer geschichtlichen Erscheinung kundbar geworden ist.“ Mit dieser Auseinandersetzung ist doch einigermaßen zweifelhaft gelassen, wie wir uns diesen Logos selbst zu denken haben; das heißt, es spielt die Auffassung herein, nach welcher es sich im  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  um das Verkündigungswort Jesu handelt, in welchem er von der  $\zeta\omega\eta$  redete und dieselbe mittheilte, wie dieselbe neuerdings besonders von Hofmann geltend gemacht worden ist. Es wäre hiernach darin ebenso eine mittelbare Bezeichnung des Wesens Jesu enthalten wie vorher in dem  $\acute{o} \eta\upsilon \acute{\alpha}\nu' \acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma$  und nachher in dem Begriffe der  $\zeta\omega\eta$ , nur von einer anderen Seite aus. Indessen diese Erklärung ist durch den Zusammenhang ausgeschlossen. Das, wovon die Augenzeugen Jesu sich überzeugt haben und was sie jetzt wieder verkünden können, war nicht das Wort, das sie hörten, sondern der Inhalt desselben. Was sollte es auch heißen, daß sie geschaut haben und ihre Hände betastet, und sie dadurch gewiß geworden seien, eine solche Verkündigung zu hören? Die Verkündigung Jesu war ja ebenso gut wie ihr Hören, Schauen und Betasten nur das Mittel der Vergewisserung, nicht aber der Gegenstand der Ueberzeugung selbst, der durch  $\pi\epsilon\acute{\rho}\iota$  eingeführt werden sollte. Wenn der  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  in 1, 1. nicht persönlich gedacht werden will oder kann, sondern sachlich gedacht sein soll, so gibt es nur Eine mögliche Erklärung, die zuletzt von Ewald erneuerte, wonach  $\acute{o} \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$

τῆς ζωῆς geradezu die Sache des Lebens heißt. Aber man fragt sich doch, warum dann nicht einfach περὶ τῆς ζωῆς stehen würde, zumal λόγος in dieser Bedeutung im johanneischen Sprachgebrauche nicht nachzuweisen ist. Ueberdies wird die ganze Gedankenfolge dunkel und schwerfällig, wenn nicht in dieser Begriffsreihe irgendwo die subjective Natur des Offenbarten zu ihrem Ausdrucke kommt. Die ζωὴ selbst ist nicht persönlich, aber sie wird hypostasirt, nicht nur in der Offenbarung, sondern auch sofern sie (2.) dem Vater als πρὸς τὸν πατέρα seiend gegenübergestellt wird. Dies erklärt sich am besten, wenn dieser Subjectscharakter eben in dem Namen des λόγος τῆς ζωῆς enthalten ist. Und ganz wie ein Name, an welchen nur erinnert zu werden braucht, ist doch dieser Ausdruck in der That eingeschoben. Ist er aber als solcher Name vorausgesetzt, so fällt auch die Einwendung weg, daß die Verbindung mit τῆς ζωῆς nicht leicht gebildet werden konnte, weil der volle Begriff ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ war. Nicht von dem λόγος als solchem wollte der Apostel reden, sondern von dem, was er gebracht und was durch ihn offenbar geworden ist, und dies eben ist die ζωὴ, welche dem Begriffe des λόγος selbst somit erst die rechte Erfüllung und bestimmte Anschauung verleiht. Auf diesen Zusammenhang treibt unausweichlich die Verbindung beider Begriffe im Eingange des Evangeliums, 1, 3., da auch dort die ζωὴ der Mittelbegriff ist, durch welchen die bestimmte Offenbarung und Wirksamkeit des λόγος in der Menschenwelt angeschaut wird. Nach dieser Parallele ist es unmöglich, in 1 Joh. 1, 1. die so ähnlich zusammengestellten Begriffe in anderer Fassung und anderer Beziehung zu denken. Der λόγος muß in 1 Joh. 1, 1. ebenso wie in Joh. 1, 3. das Subject sein, in welchem die ζωὴ ist und durch welches sie zur Offenbarung kommt. Denn unverkennbar ist es dieser dem Apostel geläufige und seinen Schülern durch ihn vertraute Gedankenkreis, auf welchen er auch mit einer solchen kurzen Andeutung hinweisen konnte. Wenn er gesagt hatte: das, was von Anfang war, was wir gehört, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und unsere Hände betastet haben, so war die Frage: wie dieses ewig seiende Wesen in die Sinnenerfahrung fallen konnte, und dieser Frage ist die Antwort gegeben in den Worten περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς, denn davon hatten sie sich ja überzeugt, daß es der λόγος war, der in der Erscheinung Jesu Christi unter sie gekommen, und er war der λόγος τῆς ζωῆς, in ihm also war jenes von Ewigkeit seiende Gut, welches sie erfahren haben und verkündigen dürfen; in ihm hat es sich eben



als das Gut des von Gott kommenden Lebens geoffenbart. So ist ohne Zweifel unter dem  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \zeta\omega\eta\varsigma$  schon dasselbe Logossubject zu verstehen, welches der Prolog des johanneischen Evangeliums aufstellt. Daß der Begriff des  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  selbst aber hinter den der  $\zeta\omega\eta$  zurücktritt und vielmehr diese im Weiteren selbst als das bei Gott gewesene Subject erscheint, kann man zunächst aus dem Zwecke des Briefeinganges selbst erklären. Hier handelt es sich eben nicht darum, wie im Eingange des Evangeliums, die Ursprünge Jesu zu zeigen, sondern um die Gewißheit, daß das Leben, welches in ihm erschienen und welches jetzt verkündet wird, wirklich das aus der Ewigkeit und von Gott selbst stammende ist. So tritt der Begriff dieses Lebens selbst und sein ewiges Wesen in den Vordergrund und es wird nur darauf hingewiesen, daß diese Ueberzeugung eben durch den Begriff des  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , welcher der  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \zeta\omega\eta\varsigma$  ist, vermittelt wird. Aber die Zurückstellung des letzteren Begriffes hat wohl noch einen weiteren Grund. Es handelt sich dabei wohl überhaupt um eine Lehre, welche jetzt noch gern mehr angedeutet als ausgeführt wurde und um ihres ganzen Charakters willen nur dem engeren Vortrag oder den Fällen besondersten Anlasses vorbehalten blieb. Dürfen wir dies aus der Art, wie der Begriff hier eingeflochten ist, entnehmen, so bleibt es denn doch wahr, daß wir durch diesen Eingang des ersten Briefes gewissermaßen in die Genesis des Begriffes hineinschauen: insofern nämlich, als es sich dabei zeigt, daß der Apostel von einer anderen Anschauung und zwar eben der der  $\zeta\omega\eta$  vornehmlich als dem Gemeingut und dem eigentlichen Ausdrucke der Erfahrung ausgeht und davon jene speculative Lehre, welche über die Erfahrung hinausgeht, als das Neue unterscheidet, was noch nicht seinen Ausgangspunkt für den Gemeinschaftsgruß bilden kann.

Von höchster Bedeutung bleibt hier immer, wie die Apokalypse den Logos-Namen gebraucht. Erst in dem Augenblicke der großen Entscheidung, wo der Herr als der Reiter auf dem weißen Pferde an der Spitze der himmlischen Heerschaaren erscheint mit dem großen Gerichtsschwert und dem Namen: König der Könige und Herr der Herren auf seinem Gewande, da tritt auch auf seinem Hauptschmucke der Name ans Licht, den Niemand weiß als er selbst, und dieser Name ist:  $\acute{o}\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$  (19, 13.). Mehrere Male zuvor ist auf das Geheimniß und die Herrlichkeit dieses neuen Namens hingewiesen. So ist besonders in dem Sendschreiben an die Gemeinde zu Philadelphia dem Ueberwinder verheißen, daß er bezeichnet wird mit herr-

lichen Namen, und der letzte derselben ist τὸ ὄνομα μου τὸ αἰνόν. Der Name selbst, wie ihn die Apokalypse enthüllt, bleibt eben bloßer Name. Er wird nicht erläutert, nicht angewendet, er steht nicht im lebendigen Zusammenhange einer Begriffsreihe <sup>1)</sup>. Auch in seiner weissagenden Verkündigung bleibt er das große Geheimniß der Herrlichkeit. Also auch hier wie im ersten Briefe ragt derselbe nur herein in die Darstellung, ohne zum Ausgangspunkt in derselben zu werden. Aber ganz anders ist dies doch hier als dort. Während er im Briefe wirklich die Anschauung der höheren Erkenntniß andeutet, an welche sich Alles anschließt und derselben zur Stütze dient, so ist er in der Apokalypse eine gegebene Sache, eine unerkannte Größe, von der nur das sicher gesagt ist, daß sie zur Verherrlichung des Herrn dient. Es bleibt daher der Zukunft vorbehalten, daß der Name ins Leben tritt, und doch wird er jetzt schon verkündet, um den Gläubigen diesen neuen Aufschluß über die Herrlichkeit des Herrn, dessen tiefere Ergründung bevorsteht, nicht vorzuenthalten. Ja gerade die Gemeinden, für welche die Schrift bestimmt ist, sind offenbar mit diesem neuen Namen oder doch mit der Thatsache desselben nicht unbekannt. Auch für sie ist er, wie es scheint, ebenso eine ihnen kundgewordene, aber noch in das Geheimniß der Herrlichkeit gehüllte Größe, und eben deswegen, weil sie hierin zu der Sache stehen, wie auch er selbst steht, kann er in solcher Weise mit ihnen davon reden. Die zwiefache, verschiedene und doch wieder in gewissem Maße gleichartige Stellung, welche hiernach der Verfasser des ersten Briefes und der der Apokalypse zu diesem Gegenstande haben, läßt wohl erkennen, daß beide demselben Kreise zugehören, in welchem der Logos-Name und Begriff für die Bezeichnung des Ursprunges Jesu sich gebildet hat, und eben jetzt noch neu ist. Während aber der Verfasser des ersten Briefes sich im ursprünglichen und ohne Zweifel schöpferischen Verhältnisse zu derselben zeigt, ist sie für den Apokalyptiker etwas ihm Gegebenes, das er zwar angenommen hat und hoch hält, aber sich nicht ebenso innerlich angeeignet und seinem ganzen Begriffskreise einverleibt hat.

Und einmal noch kommt der johanneische Brief auf die Gedanken seines Einganges wenigstens theilweise zurück, indem er τὸν ἀν

<sup>1)</sup> Vgl. Röstlin, der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe des Johannes, welcher aus den oben hervorgehobenen Thatsachen hier auf einen jüdischen Anfang zur Bildung der Logoslehre schließt. Aber ein selbstständiger Ursprung dieser Art will sich nicht recht erklären lassen.

ἀρχῆς als einen Gegenstand der christlichen Erkenntniß bezeichnet; es sind die πατέρες, welche ihn erkannt haben, 2, 13. 14. Hier also ist es nicht mehr das Wesen, ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, sondern die Person. Man sieht auch hieraus, daß das Neutrum in 1, 1. nicht etwas Anderes bezeichnen will, als was eben in dieser Person angeschaut wird, daß also jene Form doch von dem Grundgedanken der ζωὴ aus gewählt wurde. Ebenso dann aber freilich, daß, wenn ὁ λόγος τῆς ζωῆς mit dem ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς zusammenfällt, dieser λόγος so gewiß nur das Logos=Subject sein kann, als das ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς zusammenfällt mit dem Subject, das hier in ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς bezeichnet ist; daß aber der Verfasser auch hier diese Umschreibung wählt statt des einfachen Logos=Namens, weist ebenfalls wieder darauf hin, daß dieser Name, als der in ein Geheimniß gehüllte, noch gern vermieden wurde. Auch das ist hierbei wohl bezeichnend, daß die Erkenntniß desselben gerade den πατέρες im Unterschiede von den νεανίσκοι und παιδία, welche letztere den Vater erkannt haben, zugeschrieben wird. Es zeigt sich daran, daß sie als Etwas angesehen wird, was nur bei besonderer Reife zu erlangen ist und nur den Vorgesessenen mitgetheilt werden kann.

Sonst sagt der Brief wohl, 4, 9: ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ Θεὸς εἰς τὸν κόσμον, ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ. Aber man kann deshalb nicht sagen, daß hier der Begriff des μονογενῆ υἱός auf das vorzeitliche Dasein übertragen sei, eben weil es sich um die geschehene Sendung handelt und der Bezeichnete in derjenigen Eigenschaft genannt ist, in welcher er als der Abgesandte erscheint. Als solcher ist er der υἱός, und das ist die evangelische Verkündigung, daß die uns geschenkte ζωὴ oder ζωὴ αἰώνος in diesem υἱός ist, 5, 11., und zwar ausschließlich ist, so daß sie nur durch ihn erlangt werden kann (12.), womit eben auf den Grundgedanken des Einganges zurückgegriffen wird.

Dagegen kann ich mich auch nicht entschließen, mit Herrn Weizsäcker anzunehmen, daß in 1 Joh. 5, 20. der Sohn geradezu ὁ ἀληθινός Θεός genannt würde, nicht nur weil dieses ganz der durchgängigen Denk- und Ausdrucksweise des Apostels zuwiderliefe, sondern weil es auch in der That an Ort und Stelle nicht begründet erscheint. Das zwar ist wohl ganz richtig, daß ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ nur Apposition zu ἐν τῷ ἀληθινῷ sein kann und daß also der Sohn hier wenigstens auch ὁ ἀληθινός genannt wird, wie unmittelbar vorher in

ὅτι γνωσκιμεν τὸν ἀληθινόν der Vater so genannt war. Aber daraus folgt noch nicht, daß er ebenso ὁ ἀληθινὸς θεός heißen kann. Mit der richtigen Auslegung des καὶ ἐσμεν ἐν τῷ ἀληθινῷ, d. h. der Beziehung auf den Sohn, fällt dann aber auch die Einwendung der Tautologie gegen die Auffassung, wodurch unter ὁ ἀληθινὸς θεός der Vater verstanden wird. Es bleibt daher nur die Frage, ob wir nicht durch das zurückweisende οὗτος ἐστίν zu der Beziehung auf den Sohn genöthigt werden. Wäre dies der Fall, so wäre von dem gleichen Subjecte, dem Sohne, gesagt, daß er der wahrhaftige Gott und daß er das ewige Leben sei. So drückt aber der Brief und der Prolog des Evangeliums sein Verhältniß zu der ζωὴ nicht aus, sondern er sagt immer nur, daß das Leben in dem Sohne war, und eben dies bezeugt ja auch der Begriff ὁ λόγος τῆς ζωῆς in 1, 1. Es geht also wohl das οὗτος überhaupt nicht auf die Person, sondern es sagt, das Vorige alles zusammenfassend: das ist der wahrhaftige Gott und ewiges Leben. Indem wir das wissen, was in der Offenbarung des Sohnes liegt, und indem wir in ihm sind, haben wir den wahrhaftigen Gott und ewiges Leben (vgl. auch Ewald z. d. St.). Hiermit findet die ganze Ausführung ihren natürlichen Abschluß und ihre Ruhe, wofür gewiß nicht nöthig ist, daß eben der Sohn selbst der wahrhaftige Gott sei, als ob nur dadurch das Sein in ihm als dem Wahrhaftigen vermittelt gedacht werden könnte.

Aber wir müssen nun auf den Prolog des Evangeliums selbst kommen. Auch dieser Abschnitt gibt nicht einen Vortrag der Logoslehre, sondern indem die Anfänge der Person und Geschichte Jesu so im Eingange des Evangeliums bis in ihren letzten und höchsten Ursprung verfolgt werden, hat der Evangelist dabei eben doch schon von vorneherein seinen geschichtlichen Zweck vor Augen und zeigt überall, daß er vom Boden der Erfahrung ausgeht. Eben darum nur sind die Aussagen über das Kommen des Täufers und die allgemeine Schilderung der Aufnahme, welche Jesus gefunden hat, schon in die Erklärung über das ewige Sein des Logos und seine Wirksamkeit verflochten (vgl. Jahrb. 1859. S. 706 f.). Aber daß und wie jene Ursprünge doch entwickelt sind, zeigt immerhin, daß der Apostel hier nun wirklich von diesen Dingen reden will, welche er in 1 Joh. 1, 1. nur voraussetzt und andeutet.

Es ist seit einiger Zeit fast herrschend geworden, den speculativen und weltgeschichtlichen Inhalt des Prologs möglichst beseitigen zu wollen, wozu besonders Hofmann mit der Erklärung des Begriffes



λόγος als evangelische Verkündigung den Ton angegeben hat. Freilich muß diese Erklärung sogleich zugeben, daß hier nur der persönliche Inhalt oder Gegenstand dieser Predigt, also Christus, gemeint sein kann. Aber es scheint dann doch wenigstens das gewonnen, daß man dabei an die geschichtliche Person denkt und also gerade das ausgesagt wäre, eben diese geschichtliche Person sei ursprünglich bei Gott gewesen, und mithin der eigenthümliche Name für das vorweltliche Sein derselben und die Ideen, die sich an diesen Namen knüpfen, beseitigt würden. Ganz nun hat sich doch auch Herr Weiß dieser Richtung nicht entziehen können. Nach seiner Darstellung war dem Apostel aus den Reden Jesu selbst die Anschauung von dem Sohne gegeben, der gottgleich vor Grundlegung der Welt in göttlicher Herrlichkeit beim Vater gewesen ist. Dies war etwas völlig Neues, was er sich mit den alttestamentlichen Anschauungen, in denen sein Denken wurzelte, verbinden oder nach denselben zurechtlegen mußte. Hier bot sich aber nur Eine Vorstellung, die dazu taugte, und das war die vom Worte Gottes, durch welches sich Gott von jeher offenbarte. Auf der Einen Seite also stand ihm dieses Wort, durch welches Gott die Welt geschaffen und sich der Welt mitgetheilt hatte. Auf der andern war der Sohn, der ein vorweltliches Dasein hatte und der Vermittler der lebensschaffenden Gottesoffenbarung war. Was war natürlicher, als beides zusammenzudenken? Dann aber gab sich von selbst, daß eben die dem Worte zukommenden Thätigkeiten auf den Sohn übertragen wurden, daß also der Sohn der Vermittler auch der alten Gottesoffenbarung war und daß durch ihn auch die Welt geschaffen ist. Allerdings sei im Alten Testamente keine Neigung zur Hypostasirung des Wortes vorhanden, sondern was man so aufgefaßt habe, stelle sich bei näherer Betrachtung doch eben nur als populäre Darstellungsform heraus. Aber das Wort sei eben doch für jene Anwendung am nächsten gelegen, sofern es das Medium der Gottesoffenbarung ist, während die Weisheit, in der das sich offenbarende Wesen Gottes bezeichnet sei, sich eben deswegen weniger dazu geeignet habe (a. a. O. S. 246 f.). Mit dieser Auffassung will der Verfasser in bestimmten Gegensatz treten zu den Darstellungen, welche „die Logoslehre (bei Johannes) für das Resultat einer aprioristischen Speculation über das Wesen Gottes und sein Verhältniß zur Welt halten,“ und ebenso zu den Ableitungen aus der philonischen Logoslehre. Allein die Sache der ersteren möchte darum noch nicht so ganz verloren sein. Herr Weiß richtet seinen Angriff besonders gegen Frommann's Auffassung.

Frommann hat allerdings wie manche Andere etwas in den johanneischen Prolog hineingetragen, wenn er die Logos-Idee aus dem Begriffe Gottes als der Liebe ableiten will, sofern diese die ewige Nothwendigkeit eines Anderen, das als Gegenstand dieser Liebe für Gott und mit ihm vorhanden sein soll, in sich schließe. Bis in diese Anschauung eines innergöttlichen Lebens nach Maßgabe trinitarischer Speculationen reicht freilich die johanneische Aussage nicht. Aber Frommann hat noch eine andere Seite hervorgehoben, wenn er davon spricht, daß Johannes auf die philosophische Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt ausgegangen sei und seine Gnosis hierzu den Begriff des Logos, wie er im Alten Testamente gegeben und durch das philosophische Judenthum mehr entwickelt war, benutzt habe, so daß er dann diesen Logos als den Sohn ansehen lernte. Gegen diese Aufstellung wird sich in der That wenig einwenden lassen. Der Unterschied zwischen derselben und zwischen der Weiß'schen Ansicht besteht am Ende darin, daß dort angenommen wird, der Logosbegriff habe im johanneischen Gedankentreise selbstständig seinen Raum für sich behauptet, während er nach Herrn Weiß lediglich zur Bereicherung der Idee vom ewigen Sohne gedient hätte. Man muß aber hiergegen sogleich die Frage erheben: warum nennt dann Johannes den, der vor der Welt bei Gott war, eben nur den Logos und nicht den Sohn? Warum läßt er eben den Logos Fleisch werden und nicht den Sohn? Ist er in der That so gar nicht über das ihm durch seine Anschauung von Jesu und durch dessen Lehre Gegebene hinausgegangen, so ist schwer zu begreifen, daß er nun doch all das Neue, was er dazu hinzugethan hat, lediglich an den Namen und Begriff des Logos knüpft. Offenbar hängt das eben damit zusammen, daß ihm diese ganze Gedankenreihe wirklich am Logosbegriff hing und er davon die Anschauung des Sohnes bewußt oder unwillkürlich unterschieden hat. Es ist eben der Logos, durch den die Welt geschaffen ist, und nicht der Sohn. Es ist der Logos, dessen Leben als das Licht in der Welt wirkte zu der allgemeinen Gottesoffenbarung, die vor der Erscheinung des Sohnes leuchtete, und nicht der Sohn. Dies kann man nicht scharf genug auseinanderhalten, wenn man der johanneischen Darstellung gerecht werden will, und zwar gerade um so mehr, je mehr wir jetzt beides ohne Weiteres zusammenzulwerfen geneigt sind. Und was liegt denn dann in den Aussagen des Prologs Anderes, als was eben Frommann behauptet hat, nämlich eine allgemeine Bestimmung des Verhältnisses zwischen

Gott und der Welt? Auf dieses Verhältniß geht die ganze Abzweckung des ersten Theiles des Prologs. Die ersten Worte desselben sind nur als die Erklärung der für dasselbe nothwendigen Voraussetzung anzusehen. Johannes wollte nicht über das Verhältniß des Logos zu Gott reden. Der Logos ist das Wort Gottes. Daß dieses im Anfang bei Gott war und daß es Gott war, das ist nothwendig zu wissen, wenn man begreifen will, welche mittlerische Stellung dieses Wort zu der ganzen Schöpfung einnahm, und in diesem Sinne ist es vorausgestellt. Weil es im Anfang bei Gott war, geht es allen Dingen vorher und können alle Dinge durch dasselbe geworden sein. Weil es bei Gott selbst Gott war, kann ihm diese ganze göttliche Thätigkeit zukommen, kann es der Vermittler dafür sein. Ganz anders müßte dieses sein, wenn in dem Begriffe des Logos für Johannes irgendwie die göttliche Vernunft mitbegriffen wäre. Dann wäre zunächst nöthig, zu zeigen, welches Verhältniß zwischen ihm und Gott selbst waltet. Aber der Logos ist eben nur das Wort, und weil er nur dies ist und demnach keinen selbstständigen Inhalt hat, keine inhaltliche Anschauung damit verbunden ist, genügt eben diese allgemeine Hinweisung.

Dagegen zeigt sich nun sogleich im Folgenden, was eigentlich erklärt werden soll. Der Aussage, daß Alles durch den Logos geworden, ist der größte Nachdruck dadurch gegeben, daß dieselbe sofort in einer ausschließenden Form wiederholt wird (3.). Es kommt Alles darauf an, zu fassen, daß der Logos der alleinige und ausschließliche Vermittler der ganzen Schöpfung ist, weil eben der Zusammenhang des Geschaffenen, der Welt, mit Gott erklärt werden soll. Wie die ganze Schöpfung durch den Logos geschaffen ist, so hat sie eben durch ihn Theil am Leben: in ihm war Leben. Die Satzabtheilung, welche das  $\delta \gamma \epsilon \gamma \omega \nu \epsilon \nu$  B. 3. zum folgenden Verse ziehen wollte, wenn sie auch nicht richtig ist, ist doch von einem nicht unrichtigen Gedanken über den Sinn der Aussage  $\epsilon \nu \alpha \upsilon \tau \omega \tau \omega \zeta \omega \eta \eta \nu$  ausgegangen. Es ist nicht das dem Logos immanente Leben oder vielmehr diese Immanenz selbst hierdurch bezeichnet, sondern der Satz kann nur in seiner Beziehung auf das Vorige gefaßt und in derselben dahin gedeutet werden, daß überhaupt Leben, sofern es ist, nur in ihm ist. Aber eben deswegen, weil Leben in ihm, in dem schöpferischen Logos, ist, deswegen ist es auch  $\eta \zeta \omega \eta$ , es ist das göttliche Leben, welches als solches zum  $q \omega \varsigma$  wird, nämlich für die Geschöpfe, welche desselben ebenso bedürftig wie empfänglich sind, also zum  $q \omega \varsigma$  der Menschen.

Dieses Licht aber scheint in der Finsterniß und die Finsterniß hat es nicht ergriffen. Eben darum ist sie Finsterniß, ist diese in der Menschenwelt vorhanden, weil das Licht nicht angeeignet wird. Von sich aus erleuchtet dieses Licht jeden Menschen (9.), aber weil sie es nicht ergreifen, sind sie in der Finsterniß. Hierin liegt offenbar, daß eben das Geschöpf als solches, sofern es nicht von der wesentlichen Gotteswirkung, der Gottesoffenbarung, durchdrungen ist, in der Finsterniß ist. Und daraus ergibt sich dann wieder, warum der große Nachdruck darauf gelegt wird, daß die ganze geschaffene Welt durch den Logos geschaffen und daß ihr Leben durch ihn vermittelt ist. Denn von hier aus fällt das rechte Licht auf die thatsächliche Finsterniß. Ihr thatsächliches Bestehen wird dadurch unter eine Ursache gestellt, welche Nichts mit der Schöpfung selbst zu thun hat, sondern trotz ihrer vorhanden ist. Diese Gedanken haben ihre ganz bestimmte Beziehung zu dem Folgenden. Sie bilden die Grundlage, auf welcher sich die Sätze aufbauen, daß, als das wahrhaftige Licht kam, die Welt es nicht erkannte, obwohl sie es hätte erkennen sollen, und daß es in das Seinige kam und von den Seinigen nicht aufgenommen wurde (10. 11.). Ja, man kann sagen: sie leiten damit die ganze folgende Geschichte des Evangeliums ein. Jesus kommt als der Sohn Gottes und bietet der Welt Licht und Leben an. Aber sie nehmen es nicht an. Das johanneische Evangelium ist mit seiner ganzen Darstellung diesem Widerspruch zugewendet. Fast von Anfang an geht es darauf aus, zu zeigen, wie diese Krisis herbeikam und sich erfüllte. Eine der ersten Reden Jesu beschäftigt sich damit. Er hat 3, 17. gesagt, daß er nicht zum Richten, sondern zum Retten gekommen ist. Dennoch vollzieht sich durch Glauben und Unglauben der Einen und der Anderen von selbst ihm gegenüber ein Gericht (18.). Woher entsteht nun dieses Gericht? Diejenigen, deren Thaten böse sind, wollen vom Lichte Nichts, damit ihre Thaten nicht durch dasselbe überwiesen werden, darum lieben sie die Finsterniß mehr. Und aus dem entsprechenden Grunde kommt derjenige zum Gericht, der die Wahrheit thut, weil er seine Werke, als in Gott gethan, in demselben offenbar lassen werden will (19. 20.). Wie nun weiterhin ihm offene Feindschaft entgegentritt, da muß er ihnen erklären, welchen Grund es hat, daß sie ihn nicht erkennen, nämlich den, daß sie von Gott selbst, der ihn gesandt hat, gar Nichts wissen, ihn nicht gesehen, nicht gehört haben, sein Wort nicht in sich tragen (5, 37 f.). Ja noch mehr: es stellt sich heraus, daß eben nur ein Theil ihn zu erkennen vermag, weil



nur diese vom Vater gezogen, vom Vater ihm gegeben sind (6, 37. 39. 44. 65.). Die Anderen aber, welche der Wahrheit widerstreben und ihn selbst mit ihrem Haß verfolgen, sind eben ihrem Wesen nach ἐκ τῶν κάτω, ἐκ τοῦτου τοῦ κόσμου (8, 23.), sie sind nicht frei (8, 34 f.), sie sind nicht aus Gott, sondern aus dem Teufel (8, 42. 44.). So hatte sich Jesus selbst über diese Dinge ausgesprochen. Der Fortschritt darin entspricht dem natürlichen Gange der Sache, der Entwicklung der Feindschaft der Welt gegen ihn. Diese stellt er dar, wie sie ist, und betont immer mehr das Wesenhafte darin. Seine Reden sind das Ergebniß der jedesmaligen Veranlassung. Sie belehren nicht darüber, wie dies Alles in den letzten Gründen zusammenhängt, und der Evangelist hat dies ebenso wiedergegeben, wie es geschehen ist. Aber wenn Jesus selbst nur den Zweck hatte, den Ungläubigen zum Bewußtsein zu bringen, wie sie eben mit ihrem ganzen Wesen Gott und seinem Gesandten entfremdet sind, so hat nun der Apostel die Thatsache dieses ganzen Kampfes als solche vor Augen, sie ist der Gegenstand seiner Darstellung; er hat sie darum auch zurechtzulegen und zu erklären. Dazu gehört, daß er nun in die letzten Zusammenhänge zurückgeht und daran zeigt, wie diese Entfremdung keine uranfängliche, so zum voraus bestimmte ist, wie sie vielmehr nur in dem Thun der Menschen, in ihrem Verhalten gegen die Offenbarung Gottes überhaupt liegt. Er weist hier für die ganze Menschheit überhaupt nach, was der Apostel Paulus Röm. 1. und 2. für die Heiden insbesondere nachgewiesen hat. Dies ist der Zweck der allgemeinen Aussagen des Prologes über das Verhältniß des Logos zur Welt und zur Menschenvelt insbesondere, die darum ihre Spitze in 1, 10 f. haben. Aber über diese allgemeinen Dinge überhaupt und insbesondere über das Verhältniß seiner Person zu der allgemeinen Gottesoffenbarung und zu der Vermittlung derselben hatte sich Jesus selbst nicht lehrhaft ausgesprochen. Hier also hatte der Evangelist Etwas selbstständig zu geben, und das ist der Raum für seine eigene Speculation. Ob wir diese nun eine aprioristische nennen oder nicht, ist eine Wortfrage. Aber unverkennbar ist, daß er damit ein Gebiet betreten hat, in welchem er zunächst nicht von der Thatsache der Offenbarung in Jesu ausging und nur diese erweiternd sich zurechtlegte, sondern es handelte sich eben darum, den Grund zu finden, durch welchen dieselbe in ihren letzten und höchsten Zusammenhang gestellt wird, und zu diesem Zwecke mußte er das Verhältniß der Welt zu Gott und der göttlichen Offenbarung für

sich und selbstständig zum Gegenstande seiner Darstellung machen, wie er dies auch unstreitig gethan hat.

Aber es versteht sich von selbst, daß er hierbei auch neue Begriffe schaffen oder doch die gegebenen anders entwickeln mußte. Vor Allem die *ζωή* in 1, 4. Wenn der Gedanke der ist, daß eben soweit das natürliche Leben sich erstreckt, auch nothwendig die Wirksamkeit des göttlichen Logos reichte, da ja Leben überhaupt nur in ihm ist, so muß der Begriff der *ζωή* hier in etwas anderem Sinne gefaßt sein, als er sonst im Evangelium steht, nämlich in den Reden Jesu. Er ist, wie Ewald, bibl. Jahrb. V. S. 193., es bezeichnet hat, ein Mittelbegriff und Uebergang, nämlich von der vor- und überweltlichen Wirksamkeit des Wortes zu seiner Wirksamkeit als Licht der Menschen. Dieser Mittelbegriff ist eben das allgemeine und natürliche Leben, welches nicht nur bei der Schöpfung von ihm selbst gepflanzt wird, sondern welches auch weiterhin und ganz allgemein überhaupt nur durch ihn oder vielmehr in ihm vorhanden ist und welches sich dann als geistiges Leben im Menschen zum Lichte gestaltet. Diese zunächst, wie oben gezeigt, durch das artifellose Stehen der *ζωή* sich ausdrückende Erklärung bestätigt sich dadurch, daß nachher eben nicht der Begriff des Lebens es ist, der bei der persönlichen Offenbarung in Christo zu Grunde gelegt wird, sondern der des Lichtes. Wäre die *ζωή* in 1, 4. als das wahre göttliche Leben gedacht, zu dessen Theilnahme als höchstem Gute die Menschen bestimmt sind, so wäre, entsprechend dem Eingange des ersten Briefes, wohl eben diese *ζωή* als das in Christo Geoffenbarte gesetzt. Aber der Begriff der *ζωή*, wie er im Prologe der Entwicklung dient, ist nicht das höchste Gut der Offenbarung. So unterscheidet derselbe sich doch wesentlich von dem Gebrauche in den Reden Jesu, welchem dagegen der Eingang des Briefes sehr nahe steht. Die *ζωή* kommt in den Reden bekanntlich überhaupt am häufigsten in der näheren Bestimmtheit als *ζωή αἰώνιος* vor, oder es ist diese Bestimmung, wenn nicht im Worte selbst, doch wenigstens im Zusammenhange gegeben. So erscheint sie in E. 3. 5. und 6. als das höchste Heilsgut der Erlösung. Darum nennt sich Jesus in E. 6. den ἄγτος τῆς ζωῆς und werden seine Worte in 6, 63. 68. als Worte des Lebens bezeichnet. Und wenn er 8, 12. sich das φῶς τοῦ κόσμου nennt, so erläutert er dies sofort dahin, daß der, der ihm folgt, das φῶς τῆς ζωῆς haben wird. Sein Erleuchten besteht also wesentlich darin, daß er das Leben zeigt oder zu demselben führt. Die Stellung der Begriffe ist hiernach hier eine

wesentlich andere als die im Prologe. Und so als höchstes Heilsgut, wie die  $\zeta\omega\eta$  in den Reden erscheint, ist sie im Eingange des Briefes aufgefacht als das Wesen, das durch Christum geoffenbart ist und das so von Gott selbst, bei dem es war, ausgeht. Aber schon dort hat die Nebenbemerkung  $\pi\epsilon\rho\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\ \tau\eta\varsigma\ \zeta\omega\eta\varsigma$  gezeigt, daß der Apostel diese Anschauung auf eine noch höhere zurückzuführen wisse, und indem nun diese im Prologe des Evangeliums ausgeführt ist, tritt in der That der Begriff der  $\zeta\omega\eta$  zurück, eben weil der  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  der Hauptbegriff und Ausgang geworden ist. Der Logosbegriff hat den des Lebens in sich aufgenommen; der letztere ist dadurch zu einem Mittelbegriffe geworden, und entsprechend der Art des Logosbegriffes ist dann die Offenbarung des Heiles selbst unter den Begriff des Lichtes, die Anschauung des  $\phi\omega\varsigma$ , gestellt. Am nächsten mit der Aussage des Prologs in 1, 4. verwandt ist offenbar das Wort Jesu Joh. 5, 26. Wenn hier Jesus sagt: Wie der Vater Leben in sich selbst hat, so hat er auch dem Sohne gegeben, Leben zu haben in sich selbst, so scheint dies auf den ersten Blick eine Bestätigung dafür zu geben, daß wir das  $\epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\omega\ \zeta\omega\eta\ \eta\nu$  in Joh. 1, 4. von dem wesentlichen göttlichen Leben, das, wie im Vater selbst, so auch in dem bei ihm seienden und göttlicher Natur theilhaftigen Wort ist und dem ganzen Umfange des Lebens als mitgetheilten Heilsgutes entspricht, zu verstehen hätten. Aber sieht man genau auf den Zusammenhang, so ist eben das Wort 5, 26. selbst nicht eine Erklärung über das eigenthümlich göttliche Leben; es ist die Begründung ( $\gamma\acute{\alpha}\rho$ ) für die bestimmte vorhergehende Versicherung, daß der Sohn durch seinen Ruf einst die Todten auferwecken und ihnen das Leben wiedergeben werde. Das, was er so gibt, hat er  $\epsilon\nu\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\omega$ , wie es der Vater hat und ihm gegeben hat. Hier ist also ganz bestimmt nicht von dem innergöttlichen Leben, sondern von dem natürlichen Leben, das er mitzutheilen hat, oder von der Schöpfermacht, welche ihm so gegeben ist, die Rede. So zeigt sich zwar, wie die eigenthümliche Begriffswendung des Prologes an die thatsächlichen Verhältnisse und Anschauungen, welche sich aus dem Werke und der Lehre Jesu ergaben, anknüpfen konnte, indem der, von welchem die Auferweckung ausgeht, als der schöpferische Lebensvermittler überhaupt gedacht wurde. Daß aber eben diese Seite im Prologe zur Hauptsache gemacht wird, hängt mit der in demselben aufgestellten Logosidee zusammen, sowie mit der Absicht, zu zeigen, wie das gesammte Leben der Geschöpfe im Zusammenhang mit Gott und als Leben unter dem Einflusse seiner Offenbarung

stand. Wie dabei auch der Begriff des *φῶς* seine eigenthümliche Gestaltung erhalten mußte, dies ist im Bisherigen schon mitberührt. In den Reden Jesu hat derselbe durchaus blos die Stellung, daß die vermittelnde Thätigkeit der Offenbarung in ihm ausgedrückt ist. So ist es nicht nur, wie gezeigt, in 8, 12., sondern noch deutlicher in 9, 5. Jesus ist das Licht der Welt, so lange er in der Welt ist, das heißt, so lange eben seine persönliche Verkündigungsthätigkeit dauert. Ebenso sagt er 3, 19., das Licht sei in die Welt gekommen, aber in dem Sinne, daß es dadurch Tag wird über die Natur der Werke, welche die Menschen gethan haben, nämlich ob dieselben aus der Wahrheit sind oder ob sie böse sind. Also auch hier ist es lediglich die aufdeckende, enthüllende Thätigkeit, welche damit ausgedrückt ist. Dagegen ist wohl kein Zweifel, daß der Evangelist, wie er im Prologe selbst redet, den Begriff des *φῶς* anders gewendet hat. Hier handelt es sich nicht mehr blos um die offenbarende Thätigkeit, sondern um die Gottesoffenbarung selbst in ihrem Inhalt und ganzen Einfluß auf das Leben, also um das wesenhafte Licht. Es ist die göttliche Mittheilung selbst, welche die Finsterniß nicht ergriffen hat, also die göttliche Lebensgemeinschaft, aus der sie sich hierdurch hinausgestellt hat, 1, 5., und demnach kann, daß das Leben das Licht der Menschen war (1, 4.), eben nur sagen, daß dieses vom Logos auf alles Geschöpf ausgehende Leben im Menschen sich als die gottoffenbarende, gottcinende Macht darstellt. So ist dann was in Jesus zur persönlichen Erscheinung kommt, eben das wahrhaftige Licht (9.), das zwar an sich schon jeden Menschen erleuchtet, sofern alle Wirkung der Gottoffenbarung die seinige ist, das aber nun selbst, wie es ist, in seiner ganzen Fülle in die Welt eintreten soll. „Das Licht kommt in die Welt“ ist ganz dasselbe seinem Werthe nach, wie daß das Wort Fleisch wird. Während die *Λογὴ* nur die schöpferische Thätigkeit des Wortes ausdrückt, wird das Licht selbst an die Stelle des Wortes gesetzt, weil in ihm der Gedanke der höchsten Gottesoffenbarung ebenso wie im Worte selbst, wenigleich nur in der begrenzteren Anwendung auf das geistige Leben in der Welt, gesetzt ist. Nur an Einem Orte wiederholt sich im Munde Jesu der Begriff, welchen das *φῶς* im Prologe hat, nämlich 12, 36., wo die Aufforderung lautet, *εἰς τὸ φῶς* zu glauben, und zwar um dadurch *ἰδοὶ φῶτός* zu werden. Also ist hier das *φῶς* nicht nur der Gegenstand des Glaubens oder das Wesen dessen, was in Christo geoffenbart wird, sondern es ist eben deswegen auch die bestimmende Lebensmacht, deren Zugehörigkeit über



die grundsätzliche Art des christlichen Lebens entscheidet. Aber diese Verwendung geschieht nun eben in derjenigen Rede Jesu, in welcher der Evangelist seine Anschauung von dessen Verkündigung und Sendung überhaupt zusammenfaßt und die deshalb dem Prolog am nächsten steht <sup>1)</sup>. Von hier offenbar geht dann die Verwendung des Begriffes *φῶς* im ersten Briefe aus. Nachdem das Licht so als der Inhalt der Offenbarung Gottes durch das Wort an die Geisterwelt gedacht ist, mußte es nahe genug liegen, auch den weiteren Schritt zu thun und das Wesen Gottes selbst unter diese Anschauung des *φῶς* zu stellen. Gott ist dann Licht oder er ist im Lichte, und diese Anschauung muß alles das in sich als ursprüngliche Vollkommenheit begreifen, was sich abbildlich im menschlichen Leben, sofern und soweit es unter dem Einfluß der göttlichen Offenbarung steht, ausprägt. Die Aussage: Gott ist Licht, entspricht, wie oben gezeigt ist, ganz der anderen, daß wir im Lichte wandeln, wenn wir von dem Inhalte seiner Offenbarung, das heißt doch auch von seinen Geboten, geleitet sind, wenn wir deshalb der Finsterniß entsagen oder einfach nicht sündigen. Wie die Begriffe Licht und Leben so im Zusammenhange des Prologs eine neue Gestalt gewonnen haben, so muß man von dem des *λόγος* selbst sagen, daß er geradezu ein neuer ist. Doch ist auch dieser nicht ohne Anknüpfung in den Reden Jesu. Nicht nur liegt diese darin, daß Jesus gern das Ganze seiner Verkündigung unter den Begriff seines *λόγος* schlechthin zusammenfaßt, 5, 24. 8, 31 ff. 14, 23. 15, 3.; sondern er redet auch von einem *λόγος* Gottes schlechthin als dem Inhalt und Mittel seiner Offenbarung zugleich. Dieser *λόγος* ist zu den Propheten gekommen, 10, 35., und durch Jesum gegeben, 17, 6. 14., so zwar, daß er hier als die Wahrheit schlechthin erscheint, 17, 17. Ja Jesus schreibt diesem *λόγος*, welchen er geredet, die Macht zu, am letzten Tage zu richten, 12, 48. So weit entfernt dies von einer Hypostasirung desselben ist, so hervortretend ist doch darin der Zug der gegenständlichen Anschauung, welche sich mit diesem Begriffe verbindet.

Will man der johanneischen Logoslehre gerecht werden, so muß man aber nicht nur das selbstständige Gebiet der höheren Erkenntniß anerkennen, welches dieselbe sich geschaffen, sondern man muß festhalten, was schon wiederholt bemerkt ist, daß Johannes den Logos und den

<sup>1)</sup> Dies zur Ergänzung des Jahrb. 1857. S. 166 ff. Gesagten.

Sohn so bestimmt auseinandergehalten hat <sup>1)</sup>. In dieser Beziehung sind es gerade die eigenen Aussagen des Apostels, welche von ihrer Seite aus ergänzen, was wir an den Reden Jesu beobachten müssen. Zeigen nämlich die letzteren, daß bei allen bestimmten Erklärungen über himmlische Herkunft und göttliche Sendung des Sohnes von oben her doch sein ganzes Selbstbewußtsein nicht in diesem vorigen Sein wurzelt und sein Sohnesbewußtsein vielmehr die Grundlage eines Gottschauens und einer Gotteinigung in diesem Leben hat, so erklärt gerade die Logoslehre des Apostels, warum er in der Darstellung der Reden Jesu, auch abgesehen von geschichtlicher Gewissenhaftigkeit, selbst seinen eigenen Begriffen nach nicht weiter gehen konnte, als er wirklich gegangen ist.

Es ist schon hervorzuheben, daß die erste Anschauung, die der Prolog vom Kommen Christi gibt, sich an den Begriff des Lichtes anknüpft. Indem die Bedeutung des Täuflers hervorgehoben wird, welche eben darin besteht, daß er über das Licht Zeugniß gibt (1, 7. 8.), wird der Gedanke abgewehrt, als ob er selbst schon die höchste Offenbarung gebracht hätte, und zwar mit den Worten: οὐκ ἦν κεῖνος τὸ φῶς. Wenn der Apostel unter dem Worte und Lichte sich ohne Weiteres den Sohn gedacht hätte, so wäre es hier schon nahe gelegen, wo es sich um das Verhältniß der Personen handelte, der Person des Täuflers eben die Person des Sohnes gegenüberzustellen, aber es geschieht dies eben darum nicht, weil er in diesem Augenblicke noch ganz von der Anschauung des Wesens und Wirkens dieses Vermittlers ausgeht, wie es vor seiner menschlichen Geburt ist, und hier keinen anderen Begriff als den des Logos oder des Lichtes hat. Deswegen ist es auch nicht der, von dem das Licht ausgeht oder bisher schon ausgegangen ist, sondern das Licht selbst, das eben als solches diese Wirkung hat (φαίνει, 5.), das in die Welt kommt (9.), und dieses Licht als solches hätten die Seinigen in ihm erkennen sollen, indem sie nun seine Person sahen (αὐτόν, 10. 11.). Die ihn dann annahmen, thaten dies dadurch, daß sie an seinen Namen glaubten (12.). Dieses ὄνομα ist kein anderes als das des υἱός, aber da ihm dieses jetzt erst zukommt, wo es sich um den Glauben an ihn in seiner Erscheinung

<sup>1)</sup> Für das Obige darf auch auf die unbefangene und scharfsinnige Untersuchung Niedner's in der Zeitschrift für historische Theologie, 1849. SS. 337 bis 382., verwiesen werden, so leicht sich das Abweichende beider Auffassungen ergibt.

im Fleische handelt, so ist dasselbe eben der Ausdruck dafür; daß in dieser menschlichen Persönlichkeit das Licht in die Welt gekommen ist. Nicht anders stellt sich dies endlich dar, wo nun davon die Rede wird, wie diese menschliche Persönlichkeit entstanden ist, von der Fleischwerdung des Logos selbst. Es ist also nicht bloß das Licht, das vom Worte ausgeht, es ist dieses Wort selbst, das Fleisch wurde, 1, 14.; die höchste Kraft selbst, von welcher alles Offenbarungswirken ausging, ist zur Erscheinung gekommen, und diese Erscheinung hat ihrem Wesen entsprochen durch die *δόξα*, welche sie schauen ließ; der so Erschienene zeigte sich allerdings als der Einziggeborene vom Vater; aber dies ist er nicht als der *λόγος*, sondern als der *λόγος σὰρξ γενόμενος*, also eben als die menschliche Persönlichkeit, welche er geworden ist. Wir sind genöthigt, so zwischen dem *λόγος* selbst und dem *μονογενὴς υἱός* zu unterscheiden, nicht nur weil er *μονογενὴς* erst genannt wird, wo eben von dem die Rede ist, was die Augenzeugen seines irdischen Lebens an ihm geschaut haben, sondern auch wegen des Ausdruckes *μονογενὴς παρὰ πατρός* selbst. Denn das ist das Wesen des *λόγος*, daß er als solcher *πρὸς τὸν Θεόν* ist; was aber vom Vater her ist, *παρὰ πατρός*, das kann nur der geschichtliche Christus sein. Also ist eben hier ganz bestimmt die Grenzlinie zwischen dem *λόγος* und dem *υἱός* zu erkennen. Und damit stimmt dann auch überein, wie diese irdische Erscheinung vom Standpunkte des Logosbegriffes selbst aus geschildert wird. Man hat auf die Anschauung, welche in *ἐσκήνωσεν* liegt, Gewicht gelegt, was um so berechtigter ist, als sich daran das *ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν* in unverkennbarer Gedankenverbindung anschließt. Der Logos ließ seine Herrlichkeit schauen, indem er seine Hütte unter den Menschen aufschlug, wie Gott seine Hütte im Lager der Israeliten gehabt und mit seiner Herrlichkeit da gewohnt hatte. Es ist also das wesenhafte Einwohnen, die ruhende Gegenwart des offenbaren Gottes, was in dieser Fleischwerdung angeschaut wird, sobald man nämlich auf den Ausgang der Erscheinung, das Gotteswort, selbst sieht. Alle Vorstellungen des persönlichen Auftretens und Handelns, wie sie eben dem Sohne als solchem, also der gewordenen Persönlichkeit, zukommt, bleibt hierbei ausgeschlossen, so lange es sich vom Logos selbst handelt. Und dies wird auch dadurch nicht aufgehoben, daß es in 1, 18. heißt: der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schooß war, der hat es erzählt. Wenn die so begründete Persönlichkeit der eingeborene Sohn heißt, so versteht es sich von selbst, daß von diesem Sohne ausgesagt

werden kann, was dem Logos, welcher der Sohn geworden ist, zukommt, oder daß der Sohn auch rückwärts gedacht wird; aber eben das ist es, was wir festzuhalten haben, daß dies nur in solchem Rückwärtsdenken geschieht; über den Logos selbst ist damit Nichts gesagt, und nie würde er selbst wohl in der Erklärung seines vorzeitlichen Seins mit solchen Worten genannt und beschrieben sein; aber der einziggeborene Sohn, der eben durch sein Verhältniß zum Logos dies ist, konnte allerdings über das Wesen Gottes vollgenügende Aufschlüsse geben, weil er als Logos beim Vater gewesen war. Man hat nun freilich die Persönlichkeit des Sohnes im Logosbegriffe schon im Eingange selbst, 1, 1., sicher nachweisen zu können geglaubt und dabei besonderes Gewicht darauf gelegt, daß nicht nur überhaupt der λόγος neben Gott aufgestellt wird, sondern daß es von ihm heißt: er war πρὸς τὸν Θεόν, wo in πρὸς τόν die Hinzubewegung liege, welche eben den subjectiven Charakter dieser Vereinigung von Person mit Person bezeuge. Allerdings ist das πρὸς τόν bezeichnend. Aber wie überhaupt in der ganzen Stelle Nichts ist, was uns zur Annahme einer trinitarischen Speculation berechtigen würde <sup>1)</sup>, so ist dies ganz besonders mit dieser Wendung der Fall. Sie erklärt sich ganz einfach aus dem Folgenden, sowie aus dem richtig verstandenen Begriffe des λόγος selbst. Dieser ist eben das Wort, das Offenbarungswort, und das Folgende hat ja ganz den Zweck, diese göttliche Offenbarung durch das Wort darzuthun. Ist nun in der Offenbarungsthätigkeit das Wort von Gott hinausgewendet, so mußte eben von seinem ursprünglichen Zustande gesagt sein, daß es noch zu Gott hingewendet war. Das ist die einfache und genügende Ursache dieser Darstellung. Fragt man nun, ob mit allem dem die Unpersönlichkeit des λόγος bewiesen werden wolle, so werden wir nicht anstehen zu antworten, daß die Persönlichkeit desselben im Sinne der Dogmatik nicht im johanneischen Prologe ausgesagt ist, aber sie ist auch nicht verneint. Es stehen sich hier zwei Begriffsreihen gegenüber, die auf ganz anderen Grundanschauungen des Denkens ruhen und zwischen welchen sich daher eine solche einfache Deckung der Begriffe überhaupt nicht herstellen läßt. Wir kommen vielleicht der johanneischen Anschauung am nächsten, wenn wir in unserer Schulsprache sagen: der Logos ist ein Princip oder vielmehr das Princip schlechthin. Aber auch diesem Begriffe hängt wiederum eine Ausschließlichkeit gegen den hypostatischen

<sup>1)</sup> Vgl. Schenkel, christliche Dogmatik, II, 2. S. 570.



Charakter an, durch welche eine Beeinträchtigung des johanneischen entsteht. Ebenso wenig darf man, wenn zwischen dem Logos, der noch zu Gott hingewendet ist, und seiner Thätigkeit unterschieden wird, sofort an die spätere Unterscheidung des λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς denken. Denn diese war nur möglich, als man schon über den einfachen johanneischen Begriff des Wortes längst hinausgegriffen hatte. Das Wesentliche der johanneischen Begriffe ist, daß er transcendent gelassen hat, was transcendent ist. Wie schwer sich aber die johanneische Weise zu reden und zu denken unmittelbar auf unsere dogmatischen Begriffe anwenden und damit vergleichen lasse, das zeigt eben deswegen sich am schlagendsten in dem Sage: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Es ist ebenso unrichtig, zu behaupten, der Apostel zeige damit an, daß der λόγος selbst nur mit der Hülle des Fleisches umgeben worden sei, als es vergebliche Mühe ist, in dem Ausdrucke selbst nachzuweisen, daß unter der σὰρξ die vollständige menschliche Persönlichkeit verstanden sei. Eine solche hat Johannes sicher vor Augen gehabt, und es läßt sich leicht in seiner geschichtlichen Darstellung zeigen, wie er die sämtlichen Bestandtheile derselben voraussetzt. Aber hier redet er nun einmal allerdings nur vom Fleische; denn darin lag eben die volle menschlich-irdische Wirklichkeit. Dieses einfache Wort tritt also an die Stelle der Erklärung in 1 Joh. 1, 1., daß sie, die Augenzeugen, das, was von Anfang war, gesehen, gehört und betastet haben. Die Schwierigkeit liegt aber darin, daß der Logos selbst σὰρξ geworden ist. Eine Antwort auf die uns naheliegende Frage, ob der Logos damit aufgehört habe, Logos zu sein, und mithin ganz in dieser menschlichen Erscheinung aufgegangen sei, ist zu geben nicht möglich. Soweit wir die johanneische Gnosis kennen, beschränkt sie sich eben darauf, die Begründung für den Ursprung des Sohnes Gottes, sowie er sich auf Erden gezeigt hat, und das Verhältniß seiner Offenbarung zur allgemeinen Weltoffenbarung zu geben. Von dem Augenblick an, wo sich die ganze Logosoffenbarung im Sohne sammelt, steht der Apostel auf dem geschichtlichen Boden und hat es nur noch mit dem Sohne zu thun. Und das eben, nicht mehr, liegt in: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> In diesem Sinne erkenne ich gern mit Baur, die Tüb. Schule, 2. Aufl. S. 118., an, daß der göttliche Logos und der menschliche Jesus in unvermittelter Weise im Evangelium neben einander stehen. Nur kann ich darin den inneren Widerspruch nicht finden, weil ich darin nicht ein doppeltes Selbstbewußtsein sehe.

Auch von dieser Seite also, glaube ich, folgt aus der Unterscheidung, die wir zwischen den johanneischen Aufstellungen und den Reden Jesu machen, sowie der entsprechenden Auffassung der letzteren, nicht das, was Meher (Comment. 4. Aufl. S. 228.) als unerträgliche Folge bezeichnet hat, nämlich daß Johannes den Herrn in einem so großen Hauptstücke seiner Lehre mißverstanden hätte. Sondern ich halte dafür, daß diese Folge nur dann eintritt, wenn wir die johanneische Lehre im Sinne unserer Dogmatik darstellen, statt sie einfach zu nehmen, wie sie ist, indem sie dann zu den Selbstausagen Jesu Nichts hinzugethan hat, was denselben eine wesentlich andere Deutung gäbe; vielmehr trifft sich das Hinzugethane mit ihnen nur an der Grenze und ergänzt das Selbstzeugniß Jesu nur in einem wesentlich mit demselben übereinstimmenden Sinne, mindestens einem solchen, welchen sie nicht kreuzt. Und es wäre vielleicht unserer Dogmatik zu wünschen, daß auch sie auf den einfachen Boden der johanneischen Gnosis zurückkehrte, wobei freilich das Lieblingstkind der trinitarischen Speculation weniger gepflegt werden könnte. Mindestens aber sollten wir dahin gelangen, immer mehr ohne Vorurtheil die biblischen Schriftsteller nur das sagen zu lassen, was sie wirklich selbst sagen, und nicht das, was das Dogma daraus gemacht hat, so schwer dies auch sein mag, nachdem ihre Voraussetzungen allmählich in Fleisch und Blut unseres Denkens über diese Dinge übergegangen sind.

Für das johanneische Evangelium aber ist eben diese Befreiung und Herstellung seiner wirklichen Aussagen deswegen von ganz besonderer Bedeutung, weil in der That das ganze Urtheil über seine geschichtliche Stellung davon abhängt <sup>1)</sup>. Wie kann man im Ernste glauben, daß ein Apostel, welcher Jesum gekannt hat, welcher mit ihm umgegangen ist, welcher den besonderen Vorzug seines engsten Vertrauens genossen, die tiefsten Blicke in sein inneres Leben gethan und seinen Geist in der lebendigsten Weise sich angeeignet hat, — daß ein solcher dem Herrn ein transcendentes Bewußtsein oder eine transcendente Erinnerung zugeschrieben habe, eine Sache, die beiläufig ein logischer Widerspruch ist und eben deswegen schon, wie sie die wahre Menschheit Jesu vollständig aufhebt, so auch ein menschliches Verhältniß der Seinigen zu ihm völlig unmöglich gemacht haben würde? Man hat nunmehr oft genug derjenigen Kritik gegenüber, welche den Ursprung

<sup>1)</sup> Vgl. hierüber besonders Hase, die Tüb. Schule, Sendschreiben 2c. S. 19.

des Evangeliums in das zweite Jahrhundert setzt, gesagt, es zeichne sich ja gerade vor den Schriften dieses Jahrhunderts, besonders den christologischen Schöpfungen desselben, durch seinen ganz davon verschiedenen Geist, seine ganz andere, apostolische Denkweise über Jesus aus. Man hat gefragt, wo denn die bestimmten Anknüpfungspunkte seien, durch welche sich diese Schrift in die Entwicklung des Dogma's im zweiten Jahrhundert einreihen lasse. Nun — diese Frage ist wohl schnell genug beantwortet, wenn man die oben gezeichnete Vorstellung dem Apostel unterschiebt. Hat Johannes das Evangelium geschrieben, so ist eben das die Frage, die wir uns zu beantworten haben: wie konnte er von seiner menschlichen Erfahrung des Gott-menschlichen aus in Jesus den uranfänglichen Logos Gottes finden? Ist es möglich, nachzuweisen, daß er dies auf eine Art gethan hat, in welcher ihm der Sohn Gottes, den er kannte, nicht selbst transscendent geworden ist, wenngleich er sein innerstes Wesen auf ein transscendentes Princip bezogen hat, daß also seine Gnosis nicht das Geschichtliche selbst umgestaltet, sondern nur diesem den allgemeinen Zusammenhang und die begriffliche Voraussetzung geben wollte, und gerade damit die menschlich-wirkliche Erfahrung zurechtlegen, dann dürfen wir an der apostolischen Abfassung des Evangeliums festhalten <sup>1)</sup>. Im anderen Falle ist es gewiß nichts Anderes als eine Gnosis, die sich am Leben Jesu versucht. Wie streng aber eben dieses Evangelium die Grenzen, um die es sich handelt, eingehalten habe, ist am einteleuchtesten, wenn man die johanneische Lehre über das, was dem geschichtlichen Sein Jesu als des Sohnes Gottes vorausgeht, mit demjenigen vergleicht, was darüber sowohl Paulus selbst als der Verfasser des Hebräerbriefes aufgestellt haben. Hier ist ja offenbar der Sohn Gottes viel unbedenklicher hinaufgerückt in vorzeitliches Sein und Wirken, wenn man gleich mit Recht auch in Phil. 2. und in Col. 1. betont, daß der Apostel niemals von der abgezogenen Anschauung des vorweltlichen Sohnes, sondern immer von der Fülle des Gesamtbildes, in welcher er eben als der geschichtliche Christus mitbegriffen ist, bei seinen Aussagen ausgeht. Nehmen wir zu dieser bedeutsamen Zurückhaltung der johanneischen Gnosis noch das andere

---

<sup>1)</sup> Es ist das unstreitige Verdienst Weizsäcker's, schon lange und so mit besonderem Nachdruck in der Schrift: die Evangelienfrage u. a. auf diese Erwägungen hingewiesen zu haben, was man anerkennen muß, wenn man auch mit seinen besonderen kritischen Ansichten über das Evangelium nicht übereinstimmt.

Kennzeichen, daß dem Evangelium eine Lehre von der Erlösung und Heilsaneignung im paulinischen Sinne ganz fehlt, eben weil Alles auf das einfache persönliche Verhältniß der Hingebung an Christum zurückgeführt ist, daß selbst der Brief zwar die entsprechenden Begriffe kennt und streift, aber ebenfalls in jene einfache und ursprüngliche Anschauung aufhebt, so werden wir immer noch sagen dürfen, daß die inneren Merkmale des apostolischen Ursprunges weitaus überwiegend seien.

Es ist vielleicht Nichts so geeignet, diese johanneische Stellung zu beleuchten, als die Vergleichung mit der ganz anderen Auffassung in der Logoslehre des zweiten Jahrhunderts; und so möge es hier noch gestattet sein, aus dem ältesten und bedeutendsten Vertreter derselben, dem Märtyrer Justin, einiges Bekannte gerade in dieser Richtung hervorzuheben.

Der erste in die Augen fallende Unterschied ist der, daß Justin nicht wie Johannes an der Aufstellung der Logosidee selbst arbeitet, sondern daß er dieselbe durchweg voraussetzt und nur verarbeitet, indem er sie durch philosophische Begriffe bereichert und besonders bemüht ist, den Ursprung des Logos selbst nachzuweisen. Schon der Name des Logos hat die einfache Bedeutung verloren, die er noch bei Johannes hat. Er ist nicht mehr bloß das Wort, obwohl gerade die Bildung des Wortes ihm vorzüglich dienen muß, sein Ursprungsverhältniß anschaulich zu machen, sondern er ist ebenso sehr die Vernunft oder wenigstens schwankt die Vorstellung zwischen beidem hin und her. So sagt er dial. c. Tr. 61: Anfangs vor allen Geschöpfen erzeugte Gott aus sich eine gewisse *δύναμις λογική*. Und daß dies heiße: eine vernünftige Kraft, erhellt aus apol. II, 10., wo er sagt, *τὸ λογικὸν ὄλον* sei der um unsertwillen erschienene Christus geworden, nämlich *σῶμα* und *λόγος* und *ψυχή*, und daraus bewiesen wird, warum unsere *διδασκαλία* erhabener sei als alle menschliche, da doch Alles, was Philosophen und Gesetzgeber ausgesprochen und erfunden haben, aus einem nur theilweisen Finden und Betrachten des Logos erarbeitet war. Diese *δύναμις λογική* also heißt Sohn, Weisheit, Engel, Gott, Herr, Logos, auch *ἀρχιστράτηγος*, sowie sie dem Josua nämlich in Menschengestalt erschien. Alle diese Benennungen können ihr gegeben werden, weil sie dem väterlichen Willen dient und aus dem Wollen des Vaters erzeugt ist. Es kommt nun aber Alles darauf an, daß man sich die richtige Vorstellung von ihrem Ursprunge macht, nämlich begreift, wie dabei Nichts vom Wesen Gottes abgeschnitten



wurde, keine Verminderung desselben dadurch erfolgte. Dies läßt sich an zwei entsprechenden Vorgängen deutlich machen. Der erste ist unser eigenes Sprechen. Stoßen wir ein Wort aus, so erzeugen wir es, aber es wird dabei Nichts abgelöst, so daß wir etwas verlören, indem wir das Wort, das in uns ist, herauslassen. Das andere Beispiel ist das eines Feuers, an welchem sich ein anderes entzündet; das erste wird dabei nicht vermindert, sondern bleibt, was es ist, und das andere, an ihm angezündete, seinerseits besteht selbstständig und thut dem ersteren dabei keinen Abbruch. Hiermit ist also die falsche Vorstellung der Abtrennung eines Wesenstheiles durch die Entstehung des Logos abgewehrt. Aber dies ist nicht die einzige, welche zu beseitigen ist. Die andere ist in derselben Schrift E. 128. näher berührt. Es ist die: daß die *δύναμις*, welche in allerlei Gestalten erscheint und hiernach ihre verschiedenen Namen führt, vom Vater selbst gar nicht getrennt werde, sowie das Sonnenlicht unzertrennlich von der Sonne selbst sei, daß der Vater sie je nach seinem Willen zeitweise aus sich hervortreten lasse und dann ebenso wieder an sich ziehe. Sie wäre also nur dem Namen nach etwas Besonderes neben dem Vater selbst. Aber auch dies ist irrig; sie ist vielmehr ein Anderes der Zahl nach. Denn sie ist erzeugt durch die Kraft und den Willen des Vaters, zwar nicht so, daß das Wesen des Vaters selbst einer Theilung unterworfen würde, aber doch eben zu selbstständigem Sein. Es sind also zwei, die einander gegenüberstehen, was sich besonders deutlich beweist, wenn in Genes. 19, 24. die beiden *αἰόλοι* unterschieden werden, aber auch schon, wenn Gott in Genes. 1. bei der Erschaffung des Menschen in der Mehrzahl spricht. So also wird das Verhältniß des *λόγος* zu Gott festgestellt. Er ist so der *ἕτερος θεός*, das *πρῶτον γέννημα* oder die *πρώτη δύναμις* nach dem Vater, sein *πρωτότοκος* und *μόνος ἰδιὸς υἱός*. Aber Justin geht auch auf die Ursache seiner Entstehung ein. Gott selbst, der Vater aller Dinge, der Ungezeugte, hat keinen Namen. Er müßte ja sonst einen Anderen vor sich haben, der ihm denselben gegeben hätte. Alle Namen, die man ihm beilegt, sind Bezeichnungen, die man von seinen Wohlthaten und Werken hernimmt. Und wenn nun Justin auch nicht Gott ein überwesentliches Sein zuschreibt, welches einen Mittelbegriff fordert, so ist doch offenbar seine Erhabenheit der Grund für die Erzeugung jener *δύναμις*. Und damit hängt dann zusammen, daß die Hervorbringung des Logos selbst in einer bestimmten Zeit eintritt, nämlich eben da, wo die Offenbarung Gottes mit der Welt-

schöpfung beginnt <sup>1)</sup>. Ueberblickt man diese ganze Gedankenreihe, so erhellt, daß gerade das jetzt Gegenstand der Betrachtung und Aufstellung von Lehrräthen geworden ist, was bei Johannes noch aus dem Bereiche der letzteren blieb. Die Logoslehre des Prologs geht ganz von der christlichen Offenbarung aus, und nur in Beziehung auf diese erläutert sie den Zusammenhang der Welt mit Gott und stellt im Logos das Princip einer allgemeinen Offenbarung auf. Justin ist, wenn man so will, in dieser Beziehung viel weiter fortgeschritten. Von ihm kann man nicht mehr sagen, daß es sich bei ihm nur um eine weitere Erklärung der Offenbarung durch Christus handle und daß er von der geschichtlichen Thatsache derselben ausgehe. Die Speculation über das Verhältniß Gottes zur Welt hat jetzt ein viel weiteres Gebiet bekommen. Sie hat sich mit Vorstellungen genährt, die von anderwärts her genommen sind, und eben darum wird das Verhältniß des Logos zu Gott selbst Gegenstand der Speculation. Zwar muß man zugeben, daß diese nicht von Gott ausgeht, aber sie geht vom Logos aus, wogegen Johannes vom Sohne ausgeht und nur von ihm aus auf den Logos kommt. War aber einmal der Logos ein gegebener und feststehender Begriff, so mußte auch sein Verhältniß zu Gott näher untersucht werden. So als Begriff, der den Ausgangspunkt bildet und nun ganz bestimmt hypostatisch gedacht wird, mußte derselbe auch inhaltlich eben als Vernunft gedacht werden, und damit waren zugleich die Fragen über den Unterschied der Zahl nach und über den Abbruch oder die unverminderte Gleichheit des göttlichen Wesens gegeben. Auch das gab sich ja nun von selbst, daß dieser hypostatische Logos der Sohn war. Man kann nicht sagen, daß dies Alles bei Johannes nur nicht förmlich ausgesprochen sei und in der Kürze der Darstellung verschwinde, sondern es ist unverkennbar, daß er seines ganzen Standpunktes wegen eine solche Philosophie über den Logos noch gar nicht haben kann.

Sieht man dann auf die Wirksamkeit des Logos bei Justin, so entfernt sich diese ebenso sehr von der Einfachheit der johanneischen Darstellung. Auch bei Justin hat das ganze Menschengeschlecht Theil an ihm. Wie er der Welt schöpfer ist, so geht alles Gottverwandte

<sup>1)</sup> Wenn sich auch die Unterscheidung von *ovveivai* und *γεννάειν* und damit eines eigenschaftlichen und eines hypostatischen Daseins bei Semisch (Justin II, 278 f.) nicht halten lassen sollte, so hat derselbe doch ohne Zweifel darin Recht, in apol. II, 6. diesen Termin für die Zeugung bestimmt zu finden.

im geistigen Leben von ihm aus. Ganz entsprechend der Aufnahme des Vernünftigen in den Begriff haben alle diejenigen Menschen in der Heidenwelt, welche vernünftig zu leben trachten und sich in dieser Richtung ausgesprochen haben, Theil an ihm; sie besitzen eben den Logos, obwohl nur *κατὰ μέρος*; was in ihnen ist, das sind *σπέρματα* von ihm (vgl. ap. II, 8. 10. I, 32. 46.). Aber sein besonderes Gebiet ist die alttestamentliche Offenbarung (ap. I, 33. 36. II, 10.). Und zwar ist es nicht nur er, der durch die Propheten redet, er ist auch schon in der Zeit des alten Bundes erschienen; denn gemäß seiner Erhabenheit ist der Vater selbst nie erschienen, sondern alle Theophanien sind des Sohnes, obwohl immer nach dem Willen des Vaters; denn er ist wohl *ἀοιδμῶ*, nicht aber *γνώμη* von demselben verschieden. Und eben weil er alle diese Sendungen erfüllt, heißt er vorzugsweise *ἄγγελος*. Zu dieser entwickelten Vorstellung sind also die einfachen Bestimmungen von dem Lichte, welches alle Menschen erleuchtet, fortgeschritten. Man denke sich, wie sich, wenn das johanneische Evangelium aus den Anschauungen einer solchen Logoslehre heraus entworfen wäre oder vielmehr seine Geschichte und die Reden Jesu entworfen hätte, der Inhalt der letzteren, die Aussagen Jesu den Juden gegenüber hätten gestalten müssen. Aber nicht nur um dieses handelt es sich. Sondern so bestimmt Justin die Menschwerdung in Christo von der früheren Wirksamkeit des Logos unterscheiden will, so ist doch dieser Unterschied offenbar durch die vorausgehenden Theophanien beeinträchtigt. Der johanneische Christus verweist die Juden auf Abraham, auf Mose, er verweist sie auf die Schriften, die von ihm zeugen; er erklärt ihnen, daß sie nicht aus Gott sind, obwohl sie es sein könnten und sollten. Aber von seinem früheren Erscheinen in jenen Zeiten weiß er nicht. Johannes läßt den Logos alle Menschen erleuchten, aber das Gesetz ist durch Mose gegeben.

Sodann die Menschwerdung selbst. Auch bei Justin geschieht hier Alles nach dem Willen des Vaters; ihn allein vollzieht der Logos. Es ist keine Sache der Nothwendigkeit, daß er in dieses Verhältniß eintritt. Justin erzählt (dial. 88.) von der Taufe am Jordan durch Johannes als dem entscheidenden Augenblicke im Leben Jesu. Er war dessen nicht bedürftig, was hier vorging, in der Taufe selbst, wie in der Erscheinung des Geistes; denn er hatte seine *δύναμις*, auch da er als Mensch geboren war. Er war dessen so wenig bedürftig als des Geborenwerdens und Gefreuzigtwerdens. Sondern

er hat es nach dem Willen Gottes freiwillig übernommen. Aber es ist eben der Logos, der sich diesen Zuständen unterzieht, sie als ein Leiden auf sich nimmt und erträgt, wie denn dafür der Hauptausdruck *ὑπομένειν* ist, vgl. dial. c. Tr. 48. 63. Mit ihm beginnt daher recht eigentlich die Reihe jener Lehrer, welche, indem sie den Logos als Sohn ansehen und ihn das Leiden auf sich nehmen, aber zugleich ihn, wie Justin es ausdrückt, seine ganze *δύναμις* festhalten lassen, vergeblich nach der Festhaltung eines wahren Leidens, eines Leidens, bei welchem die Person selbst theilhaftig ist, ringen, nachdem sie diese menschliche Wirklichkeit dem vorausgehenden und durch die angenommene Menschheit sich hindurch behauptenden Entschlusse des hypostatischen Logos geopfert haben. Auch dies ist etwas, was dem johanneischen Christus fremd ist, der zwar von der Erfüllung der Sendung des Vaters und von dem Gehorsam gegen denselben innerhalb dieser, aber nicht von der Uebernahme derselben redet, wie ihn ein Logoslehrer nach Art des Justin wohl reden lassen müßte, vgl. Jahrb. 1857. S. 176. Aber noch ein anderer Punkt ist in diesem Gebiete wesentlich hervorzuheben, um den Unterschied von der Logoslehre des Apostels festzustellen. Justin erklärt Luk. 1, 35. Das *πνεῦμα* aber und die *δύναμις*, wovon hier die Rede ist, als eine *δύναμις παρὰ Θεοῦ* kann nach seiner Ansicht gar nicht anders verstanden werden als so, daß damit eben der Logos selbst gemeint ist, der *πρωτότοκος* Gottes; der Logos also war es, der vermöge seiner eigenen *δύναμις* die Schwangerschaft der Maria bewirkte, vgl. ap. I, 33. Das ist die Anschauung, welche jetzt an die Stelle des johanneischen *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* getreten ist. Dies ist ganz folgerichtig von dem das Ganze beherrschenden Gesichtspunkte der hypostatischen *δύναμις* aus. Aber wie schon überhaupt durch die Theophanien die eigenthümliche Bedeutung der Menschwerdung herabgedrückt werden muß, so zeigt sich auch hier, daß eben die Grundanschauung die vom Logos ist, der sich Gestalten schafft, um sich zu offenbaren. Auch hier in der Menschwerdung überwiegt die Verursachung der Erscheinung über die Wirklichkeit der Erscheinung selbst. So schnell ist hier mit dem Verlassen des apostolischen Bodens auch eine abschüssige Bahn neuer und fremdartiger Vorstellungen betreten. Jede genauere Vergleichung aber mit dieser und den verwandten Lehrformen wird nur aufs Neue bestätigen, wie weit die johanneische mit ihrem urchristlichen Standpunkte von denselben entfernt ist.

Nur noch Einen Punkt möchte ich zum Schlusse erwähnen, wozu



Herr Weiß nach dem oben Angeführten Anlaß gibt, indem er, sich auf Hölemann <sup>1)</sup> stützend, jede auch nur bedingte Beziehung zwischen der johanneischen und der philonischen Logoslehre bestreitet, wie das jetzt auch so gebräuchlich geworden ist. Es ist ja Nichts leichter, als die große Verschiedenheit beider Lehren zu zeigen, nachzuweisen, daß sie auf verschiedenen Grundanschauungen beruhen. Und ferne sei es in der That, die durch und durch ursprüngliche johanneische Bildung verkennen zu wollen. Aber dies schließt doch gewiß nicht aus, daß dieselbe unter der Anregung durch geläufige Begriffe, die von dorthier kamen oder wenigstens aus verwandten Gebieten, angeregt wurde. Man gibt zu, daß das alttestamentliche Wort weit von einer selbstständigen Ausbildung des Begriffes entfernt sei. Und doch soll es neben der Lehre Jesu die alleinige Quelle für die johanneische Gnosis sein. Aber wie wenig zeigen sämtliche Schriften des Neuen Testaments, daß sie unmittelbar auf das Alte zurückgegangen waren, das sie doch alle mehr oder weniger durch das Medium der jüdischen Auffassung der Zeit ansehen! Und sind sie doch so mit dem, was zunächst hinter ihnen liegt, beschäftigt, daß sie zuweilen reden können, als gäbe es keine fernere Vergangenheit, vgl. Joh. 10, 8. Man darf vielleicht noch weiter gehen und nicht bloß sagen, daß Johannes nicht den philonischen Logos angenommen, sondern daß seine Lehre sich geradezu gegensätzlich gegen sie verhalte. Aber eben dann werden wir die Verührungen wie, um nur dieses anzuführen, in dem Verhältniß von  $\acute{o}$   $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  und  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  und dem Begriffe des  $\pi\acute{\omega}\varsigma$  im Prolog um so mehr nicht nur ruhig anerkennen dürfen, sondern auch anerkennen müssen. Nicht darin bewährt sich das Schöpferische des urchristlichen Geistes, daß er wie frei schwebend durch die Zeit hindurchgegangen wäre, sondern daß er, in ihr lebend, sie hoch überragt und überwunden hat.

---

<sup>1)</sup> De evangelii Joh. introitu etc.. Lips. 1855.

# Die socinianische Anschauung vom Alten Testamente in ihrer geschichtlichen und theologischen Bedeutung.

Von

Professor Dr. Diestel in Greifswald.

Es ist neuerdings bisweilen die Behauptung aufgestellt worden, daß jede Gesamttanschauung vom Christenthume und dessen allgemeinem Wesen ihr Kriterium in der Stellung finde, welche sie dem Alten Testamente anweist. Wie man auch immer den Umfang dieser Ansicht begrenzen möge, gewiß liegt darin die richtige Wahrnehmung, daß die Fehler einer Auffassung des Christenthums am leichtesten und deutlichsten da hervortreten, wo sie sich mit derjenigen religiösen Erscheinung auseinanderzusetzen hat, welche dem Christenthume am nächsten verwandt ist. Faßt man z. B. das Wesen der absoluten Religion überwiegend als Gesetz, so wird man den Unterschied zwischen Christenthum und Mosaismus kaum wesentlich anders bestimmen können, als daß man in jenem eine richtigere Gesetzeslehre sieht, also nur graduell; ja man wird zum Prophetismus gar keine sichere Stellung einnehmen können, wofern man ihm nicht die Vorherhersagung zukünftiger Dinge als sein ausschließliches Gebiet anweist. Gleichwohl wird dieses Kriterium deßhalb nicht immer sicher sein, weil das höchst mannigfache, zum Theil dunkle Gepräge des Alten Testaments leicht zu einer Auffassung verlockt, in welcher sein genuines Wesen verwischt und wesentlich umgebildet erscheint. Dagegen bildet die Anschauung vom Alten Testamente nach der rein theologischen Seite ein weit sichereres Kennzeichen für die Beurtheilung einer Gesamttanschauung des Christenthums. Die ganze Geschichte bezeugt es, daß das Maas, in welchem das Alte Testament richtig verstanden wurde, einen richtigen Gradmesser für den wissenschaftlichen Geist einer theologischen Periode abgebe. Viel mehr als im Neuen Testamente treten hier alle Mängel und Vorzüge einer Richtung zu Tage: alle Züge des theologischen Charakters werden größer und erkennbarer; alle Mängel nehmen größere Dimensionen an. Eben darum eignet auch jeder Darstellung,

welche die Auffassung vom Alten Testamente innerhalb einer Periode oder einer christlichen Kirchengemeinschaft zu zeichnen unternimmt, eine allgemeinere, für die Geschichte der Dogmen wie der Theologie nicht gering anzuschlagende Bedeutung.

Die Anschauung vom Alten Testamente, wie sie heute in den Kreisen unbefangener wissenschaftlicher Theologen herrscht, weicht in hohem Grade von derjenigen ab, welche wir bei den Gründern unserer evangelischen Kirche finden. Vergebens versucht man jene als einen natürlichen Ausfluß des Unglaubens, des allgemeinen Abfalls von den Principien der Reformation zu verdächtigen. Die Zahl derer nimmt mit jedem Tage zu, welche diese reformatorischen Grundsätze ebenso energisch, selbst in prononcirt confessionellem Sinne, vertheidigen wie jene Anschauung des Alten Testaments und einen Widerspruch entschieden leugnen. Haben sie Recht, so ist damit ausgesagt, daß in der Auffassung des Alten Testaments, wie sie bei den Trägern der Reformation herrschte, Dissonanzen nachgewiesen werden können, welche eine Lösung und Auflösung erheischen.

Die Geschichte der evangelischen Theologie redet von einer solchen Auflösung der alten Anschauung im vorigen Jahrhunderte, nachdem sie im 17. Jahrhundert bis zum äußersten Extrem fortgebildet worden war. Der Historiker verlangt die corrosiven Potenzen kennen zu lernen, um so mehr, da hier keine regelrecht organische Fortbildung stattgefunden hat, da vielmehr innerhalb der „kirchlichen“ Gemeinschaften alle Versuche, jene Dissonanzen aufzuzeigen, geschweige zu lösen, beharrlich zurückgewiesen wurden. Der Geist hyperconservativer Stabilität mußte erst ausreifen, mußte sich erst den wesentlichen Zwecken der Kirche gegenüber unkräftig und mit den Elementen des Erkennens in Widerspruch stehend erweisen, ehe das richtigere Neue sich gefahrlos zu gestalten vermochte.

Die Brücke zwischen beiden Perioden, in Hinsicht auf unsere Frage, schlägt der Socinianismus. Die Ursachen, warum dies fast stets unbeachtet geblieben, liegen auf der Hand. Seine zahlreichen Rationalismen gaben ihn in früherer Zeit schonungslos der Verachtung preis; seine stark supernaturalistische Färbung in vielen Punkten konnten ihn den dogmatischen Stimmführern um die Scheide dieses Jahrhunderts auch nicht empfehlen; sein überwiegend verständiger Typus vermochte Niemandem Sympathie einzulösen, der bei solcher Mischung des Rationalen und Supernaturalen wenigstens durch ein kräftiges, warmes, religiöses Gefühl entschädigt sein wollte; seine

unsystematische Halbheit und Inconsequenz stieß die neueren speculativen Forscher zurück. Auch abgesehen von dieser allgemeinen Mißachtung konnte man bei ihm wenig Eigenthümliches vermuthen, was die Gesamtanschauung des Alten Testaments betraf. Niemand unter den bedeutenderen Lehrern dieser Gemeinschaft hat sich speciell der Exegese des Alten Testaments befleißigt; von keinem derselben besitzen wir einen Commentar über ein alttestamentliches Buch <sup>1)</sup>. Dazu kam, daß socinianische Ansichten als solche in den heutigen Erklärungen des Alten Testaments eigentlich nur der Curiosität wegen vorgetragen werden und dabei äußerst selten, wie z. B. bei Genesis 1, 26., wo man ihre Meinung über das Ebenbild Gottes im Menschen beizubringen nicht verfehlt, meist, um sie ohne Weiteres zurückzuweisen. Man weiß nicht, daß eine Unzahl socinianischer Erklärungen heutzutage fast von allen Exegeten unbesehen als die richtigen angenommen werden, nur daß man hierbei mehr auf die jüngeren Arminianer als auf die älteren Socinianer sich zu berufen pflegt.

Ueber Mangel an Beachtung konnten die letzteren indeß am wenigsten in einer Zeit klagen, als der Gegensatz gegen sie am straffsten gespannt war. Ich will nichts sagen von den zahlreichen Schriften gegen sie im theologischen und christologischen Dogma, gegen Antitrinitarier und Arianer. Allein sie bildeten auch als Marcioniten, besonders aber als Neophotiniani ein stehendes, durchgängiges Streitobject in den exegetischen Schriften (A. T.) bei den lutherischen Orthodoxen. Fast keine Seite ohne Polemik gegen sie! Ein Blick in Gerhard's Commentare, in Hackspan's Exercitationes, in die Biblia illustrata von Abraham Calov wird Jeden hiervon überführen; selbst noch bei dem trefflichen Martin Geier findet sich manches Antisocinianische. Die pietistische Bewegung und Richtung macht hier freilich einen bedeutungsvollen Abschnitt mit ihrem Dringen auf kurze, bündige Erklärungen, die bei cursorischem Lesen das Verständniß erleichtern, bei ihrem Widerwillen gegen jede rein theoretische Polemik. Daher werden sie auch in der sehr einflußreichen Bibel von Joh. Heinrich Michaelis (1720) seltener berücksichtigt. Die zunehmende Kenntniß der orientalischen Sprachen, das Nachlassen dogmatischer Aengstlichkeit bereiteten allen richtigeren Erklärungen unvermerkt offene

---

<sup>1)</sup> Christ. Sand gibt in s. Biblioth. antitrinit. Freist. 1684 nur einen Conrad Grafer an (viell. Pfarrer in Thorn, † 1613), der einen Commentarius in Danieleum verfaßt habe. S. p. 86.



Bahn, gleichviel, von wem sie herkamen. Schon jene Polemik erzeugte eine genauere Beschäftigung, welche unfehlbar einen immerhin unwillkürlichen Einfluß ausüben mußte <sup>1)</sup>. — Hierzu kamen die Ereignisse, welche die Befenner der socinianischen Lehre weithin zerstreuten. Nicht wenige fanden unter dem Scepter reformirter deutscher Fürsten Schutz und Aufenthalt. In Holland war der Boden für freiere evangelische Ueberzeugungen längst vorbereitet, als sie um die Mitte des 17. Jahrhunderts in „Eleutheropolis“ (Amsterdam) jene berühmte Sammlung der Hauptschriften veranstalteten <sup>2)</sup>. In England war ihnen der doppelte politische Umschlag <sup>3)</sup> mit seinen bedeutenden religiösen Folgen nicht ungünstig, mit der Reaction gegen den Puritanismus und dem Keimen des Toleranzprincips. Wie eng der Latitudinarismus der Hofkirche und das Erscheinen des Deismus mit unitarischen und socinianischen Einflüssen zusammenhängt, ist bekannt. Gerade in dem Deismus beginnt nun aber die Glaubwürdigkeit des Alten Testaments, oder wenigstens die Offenbarung desselben in Zweifel gezogen zu werden. Die socinianischen Elemente lösen sich in dieser Erscheinung auf: sie geht herüber auf den Continent; man wird in Deutschland mit ihr bekannter, — und das, was längst im Reime vorbereitet lag, bricht nun unter diesen Anlässen hervor. Der kühnen Kritik, welche alle bloß dogmatischen Stützen bei Erörterung rein geschichtlicher Dinge beseitigt, folgt die gründlich gebildete, an den Klassikern neu geübte Exegese mit ihren linguistischen, historischen, hermeneutischen Voraussetzungen — und beide vollenden den Umsturz der alten Anschauung. Was an die Stelle gesetzt wurde, bestand anfangs aus Nothhütten einer kühn construirenden Geschichtsphilosophie, dann aus wunderlichen Zusammentragungen veralteten Baumaterials, ohne den Grundriß, ohne die Fundamente, ohne die festen Wände des alten Systems.

Die socinianische Anschauung selbst kann aber nur begriffen werden aus dem allgemeinen Quell der ganzen Richtung, aus den Strömungen des Reformationszeitalters. Wir würden aber fehlgehen, wollten wir die alttestamentlichen Studien dieser Periode zum Aus-

<sup>1)</sup> Die hauptsächlichsten Gegenschriften findet man verzeichnet bei Chr. Sand I. c., dann bei Pfaff, *introductio in histor. theol. liter.* II, 328., und bei Walsch, *Religionsstreitigkeiten außerhalb d. luther. Kirche* I. p. 579 ff. IV. §§. 90—94.

<sup>2)</sup> *Bibliotheca fratrum Polonorum.* VI voll. 1656.

<sup>3)</sup> *Restoration der Stuarts* 1660; „the glorious rebellion“ 1689.

gangspunkte nehmen. Der Socinianismus ist wesentlich dogmatisch: um Trinität und Christologie dreht sich sein Hauptinteresse, ohne daß überall das Dogma das Urtheil beeinflusst. Letzteres ist in viel höherem Grade der Fall bei den Reformatoren, und dieses tritt uns ganz besonders bei der Auffassung des Alten Testaments entgegen. Socin und seine Anhänger stehen zu derselben keineswegs in einem einfachen Verhältnisse: vielmehr gewahren wir bald alle möglichen Beziehungen, die der schlichten Aneignung gewisser Ideen, die der Consequenz und die der Reaction.

Diejenigen Reformatoren, welche unser Thema noch am meisten theologisch zu gestalten suchten und deren Auffassung darum die Folgezeit mächtig bestimmte, sind Melanthon und Calvin. Um diese beiden lassen sich die Andern leicht gruppiren. Ihre Anschauungen werden wir kurz zu skizziren haben, um jene Beziehungen zu verstehen.

## I.

Die christliche Anschauung der sächsischen Reformatoren wurzelt bekanntlich im Heilsprozeß. Nicht das kirchliche oder sittliche Werk, sondern nur der Glaube, d. h. das feste Vertrauen auf die durch Christum verbürgte sündenvergebende Gnade Gottes, empfängt jene Rechtfertigung vor dem höchsten Richter, ohne deren Gewißheit das menschliche Gemüth nicht zu Frieden und Ruhe gelangt. Das Bedürfniß solcher Rechtfertigung wird aber nur durch Erweckung des Gewissens erzeugt und diesen Zweck erfüllt (nach Röm. 3, 20.) die Predigt vom Gesetze, d. h. von dem, was Gott von uns fordert. Dann empfängt das erschrockene Gewissen die *promissio gratiae et condonatio peccati* durch die Predigt des Evangeliums. Demnach bilden Gesetz und Evangelium die beiden objectiven Factoren bei der Herstellung des christlichen Heilsprozesses. Das Gesetz allein erzeugt entweder ewige Unruhe oder falsche Werkheiligkeit; das Evangelium allein findet für seine Gnadenverheißung keinen Boden oder verleitet zum muthwilligen Sündigen.

Gott kann niemals einen von diesen vier Abwegen der Frömmigkeit beabsichtigt haben: sein Abschen mußte stets auf Erweckung des rechten Glaubens gehen; Abraham ist hierfür ein leuchtendes Beispiel (Röm. 4.). Wüthin muß jede göttliche Offenbarung solchen Inhalt gehabt haben, der den normalen Typus der Frömmigkeit zu erwecken vermochte. Wo daher „Wort Gottes“ ist, werden wir stets

Gesetz und Evangelium wahrnehmen müssen. Also auch im Alten Testamente, so gewiß dasselbe Offenbarung, Wort des wahrhaftigen Gottes enthält. Und darin liegt ein Gegensatz gegen die scholastisch-katholische Anschauungsweise, den Melanthon in seinen *locis* auch scharf hervorhebt. Gewahrt diese im Christenthume nur ein neues Gesetz, so fallen beide Deconomien unter diesen Hauptbegriff; der Unterschied muß nur quantitativ werden: das Gesetz des alten Bundes verlangt nur die äußern Werke, das des Neuen Bundes auch die rechten Affecte. Es war ein Leichtes, diese Unterscheidung als nichtig zu erweisen; selbst das Grundgesetz der Thorah, der Dekalog, verbietet schon die bösen Neigungen; andere Gebote dringen auf die Nächstenliebe und Gottesliebe.

Jene richtige Voraussetzung, daß Gott niemals eine falsche Art von Frömmigkeit habe erzeugen wollen, ließ aber auch andere Folgerungen zu, als diejenigen, welche wirklich gezogen wurden. Mochte immerhin im Alten Bunde die Synthese von Buße und Glaube das normale Verhältniß zu Gott bedingen, so konnte doch dieselbe im Neuen Bunde eine viel tiefere werden. Die Sünden-erkenntniß konnte gründlicher und umfassender, der Glaube fester und productiver sich gestalten. Die bloße *promissio gratiae* gestaltet sich hier zur Erscheinung, zur persönlichen Wirklichkeit der Gottesgnade in seiner universalen Weite, und demgemäß konnte die „*lex*“ in einer persönlichen Vergegenwärtigung des heiligen Gotteswillens (als christliches Ideal) auftreten. Selbst wenn die beiden specifischen Merkmale des Christenthums, die absolute Religion zu sein und die wirklich erschienene Gnade zu zeigen, ihre volle Geltung erhielten, brauchte man die Frömmigkeit des Alten Bundes noch nicht zu einer unwahren zu machen; nur wäre sie freilich selbst in ihren höchsten Trägern eine noch unvollkommene geblieben, wenn auch entsprechend dem Maaße der göttlichen Offenbarung.

Zwei Ursachen hinderten derartige Schlüsse. Wie die persönliche Heilserfahrung Luther's an der damals üblichen Vehrweise sich entwickelte, so lehnte sich auch die erste evangelische Predigt an dieselbe stark an. Seit dem Anfange des 15. Jahrhunderts bildete der Dekalog den Aufriß für alle „Beichtspiegel“<sup>1)</sup>; in der Beichte erzeugte sich das Sündenbewußtsein. Luther schnitt nun den Weg ab, auf dem

<sup>1)</sup> Vgl. die vortreffliche Schrift von Dr. Geßten: *der Bildertatechismus des 15. Jahrhunderts*. Hamburg 1855.

man die Gewissen zu beruhigen suchte: statt der kirchlichen Werke setzte er die innere That des Glaubens. Die Mahnung Agricola's, den ganzen Heilsprozeß an den Neuen Bund zu knüpfen, verwirrte ihn anfangs: der technische Ausdruck evangelium (theils für Gnadenverheißung, theils für Neuen Bund im Allgemeinen) hinderte eine Aufklärung ebenso wie es die unvollkommene Form jenes Postulates that; der fleischliche Antinomismus, wie er in den Bewegungen des Bauernkrieges hervorgetreten war, schreckte von einer Revision des Lehrbegriffs zurück, welche ähnliche Mißverständnisse zu begünstigen schien. Agricola's Einwand war wissenschaftlicher Art; Melanthon's Forderungen (in den Visitationsartikeln) waren dem praktischen Volksleben angepaßt, dessen sittliche Hebung der Humanist richtig als nächsten Zweck der evangelischen Predigt herausgeföhlt hatte. Die theoretische Consequenz ward dem praktischen Bedürfniß geopfert, die wissenschaftliche Aufgabe hinter den nächsten kirchlichen Zweck zurückgestellt. Hierzu kam, daß Niemand an urkräftiger Energie der Frömmigkeit Luther'n überlegen war, und demgemäß konnte leicht sein individueller Typus von Heilserfahrung, innerhalb der Reformation sächsischer Zunge, den Charakter einer gewissen Normalität gewinnen. In diesem bildeten aber die *comminationes legis* ein wesentliches Hauptmoment, welche wiederum zum alttestamentlichen Geseze zurückzugreifen nöthigten und den Gedanken eines persönlichen Ideals der Heiligkeit als höchster Norm und als absoluten Gotteswillens in den Hintergrund drängten. Deshalb bildet gerade die *perterrita conscientia*, welche den schrecklichen Zorn Gottes fürchtet, den specifischen Boden für die Glaubenssaat. Wochte man daher den Defalog noch so sehr ausweiten, um möglichst alle christlichen Pflichten in ihn aufzunehmen, — man konnte doch nicht den mosaischen Typus dieser *lex* entbehren, ohne zugleich die wesentlichen Merkmale und Stadien des christlichen Heilsprozesses zu verändern <sup>1)</sup>.

Die zweite Ursache lag in der Fassung des Glaubensobjectes. Zwar bildete Christus stets die Vermittelung; weil aber die lutherische

<sup>1)</sup> Ebenso ist der *tertius usus legis* fast eine Art Rückfall in die scholastisch-römische Auffassung des Christenthums. Der theologische Trieb des Zeitalters erwies sich unkräftig, das berechtigte Moment in den späteren antinomistischen Aufstellungen richtig zu gestalten, welche für die Normirung der *sanctificatio* ein ächt christliches Ideal forderten. Und so hinderte der Begriff *lex* die Entstehung einer sittlich-religiösen Pflichtidee für lange Zeit.



Richtung (im Unterschiede von der reformirten) mit dem Ergreifen der Gnade den Haupttheil des inneren Processes abschloß, sofern die Heiligung von selbst aus dem rechten Glauben fließe, so konnte nur zu leicht die Persönlichkeit des Mittlers hinter dem vermittelten Gnadenobjecte zurücktreten. Das Letztere entsprach nun genau jenem Heilsbedürfniß: das erregte Schuldbewußtsein bedarf der Sündenvergebung; dieselbe geschieht in der Zusage, daß Gott um Christi willen die vorhandene Schuld und Sünde nicht ansehen wolle. Dies ist eine *promissio gratiae*, die ihren Verheißungscharakter auch im Neuen Bunde nicht verliert. Allein derartige *promissiones misericordiae* finden sich auch in großer Zahl im Alten Bunde, bilden den eigentlichen Inhalt seines prophetischen Charakters, dessen vorzügliche Betonung zu den wesentlichen Verdiensten der Reformatoren gehört. Somit war das specifische Glaubensobject schon in der alttestamentlichen Deconomie vorhanden; die wirkliche Erscheinung des Heilandes ward in ihrer Bedeutung nothwendig verdunkelt. Sowohl uns als den Frommen Israels verheißt und verhieß Gott die Sündenvergebung um Christi willen; der bloße Zeitunterschied, daß es sich hier um den künftigen, dort um den erschienenen Gnadenbringer handelt, kann vor dem Urtheile des ewigen zeitlosen Gottes unmöglich ins Gewicht fallen. Hierdurch ward auch die Prophetie fast ins christliche Bewußtsein hineingestellt. Die christliche Anschauung schien sich des gesetzlichen Standpunktes nur deshalb entäußert zu haben, um das Gewand des nächst höheren, immer aber nur vorchristlichen anzulegen. — Freilich fühlte der kräftige Glaube diesen Mangel, jedoch ohne seine Ursache zu erkennen; was er in der Würdigung des geschichtlichen Christus versäumt hatte, suchte er im Cultus nachzuholen. Daraus erklärt sich der außerordentliche Nachdruck, welchen Luther auf seine Abendmahlslehre legte. Sein Glaube konnte die Ueberzeugung des wirklich gegenwärtigen Heilandes nicht missen und darum suchte er die ideale Gewißheit, den wahrhaftigen Christus zu haben, durch die sinnliche Gewißheit der Niesung der Elemente zu verbürgen.

Jetzt werden wir auch die einstimmigen und entschiedenen Behauptungen begreifen, nach denen im Alten und Neuen Bunde vorzüglich eine dreifache Einheit hervortritt: Identität des wesentlichen Offenbarungsinhaltes, der Frömmigkeit, der Gemeinde.

So sagt z. B. Melancthon: *Una et perpetua vox est ministerii evangelici inde usque a prima concione post lapsum Adae, videlicet praedicatio poenitentiae, arguens peccatum, et deinde*

promissio remissionis peccatorum et reconciliationis. V. Corpus Reform. XIII. p. 797. Lectores sciant eandem esse vocem ecclesiae omnium seculorum et idem evangelium et congruere vocem prophetarum cum voce filii Dei et apostolorum, nisi quod prophetae de venturo Messia concionantur, apostoli de exhibito. Ibid. p. 799. Und in dem Abschnitte seiner loci, welcher von dem Unterschiede der beiden Testamente handelt, stellt er den Satz von der Einheit der Kirche durch alle Zeiten hindurch an die Spitze der Abhandlung: Una est perpetua ecclesia Dei inde usque a creatione hominis et edita promissione post lapsum Adae. Und weiter unten: Primum sciamus in summa duo genera doctrinae in toto illo libro contineri, legem et promissionem gratiae, quae proprie vocatur evangelium. Haec distinctio lumen est universae scripturae ac fuit utrumque genus doctrinae ante Moysen <sup>1)</sup>. Zwar redet auch Luther davon, daß derselbe Christus und derselbe Glaube von Habel an in den Erwählten regiert habe, und daß nur die Zeichen verschieden seien des Glaubens wie der Gnade <sup>2)</sup>: indessen läßt er doch viel entschiedener Christum selbst hervorleuchten, als das große Licht, von dem alle Propheten und Apostel erst ihren Glanz empfangen <sup>3)</sup>. Selbst Zwingli sagt zu Genesis C. 12.: Lux evangelii etiam tum (zu den Zeiten Abraham's) luxit, quod hi facile intelligunt, qui revelatos oculos habent in evangelica doctrina... Una fides, una ecclesia Dei fuit omnibus temporibus <sup>4)</sup>. In der dogmengeschichtlich wichtigen Abhandlung von Georg Major de origine et auctoritate verbi Dei 1550 (welche in Kürze diese Lehre in der Form gibt, wie sie sich bei den Epigonen der Reformation festsetzte) wird dieser Satz auf die Spitze getrieben und sogar zum Beweise für den göttlichen Ursprung der heiligen Schrift verworther <sup>5)</sup>. — Der Gedanke der

<sup>1)</sup> Vgl. die Ausgabe von J. A. Deher, Erlangen 1828. I, 252 f.

<sup>2)</sup> V. Opp. Jen. I, 435: Idem Christus eademque fides ab Habel in finem mundi per varia secula regnavit in electis, sed alia et alia ejusdem Christi et fidei signa fuerunt, quae vere sacramenta gratiae dicuntur.

<sup>3)</sup> Werke, herausgeg. v. Walch, XI, 2091. In seinen Auslegungen tritt indeß der Unterschied der Testamente mehr zurück, so daß bei ihm beinahe das umgekehrte Verhältniß stattfindet zwischen seinen thetischen und exegetischen Äußerungen, wie z. B. bei Calvin.

<sup>4)</sup> V. Opp. ed. Schulthess Vo p. 45.

<sup>5)</sup> Es heißt dert u. A.: Una et perpetua doctrina ab initis mundi usque in haec tempora semper in ecclesia fuit, summus est in doctrina consensus

Identität beider Deconomien, als Eines regnum Christi, beherrscht die Anschauungsweise des ganzen Zeitalters, fast wie ein Glaubensartikel. Während aber die Meisten die Stiftung der Kirche erst nach dem Sündenfalle eintreten lassen, verlegen sie Selnecker und Hyperius bereits in die Schöpfung der Protoplasten, weil hier ja schon duo (Adam und Eva) in nomine Dei congregati gewesen seien — mithin war nach der bekannten Verheißung auch Christus bei ihnen <sup>1)</sup>.

An der näheren Bestimmung der lex mußten noch am ersten die Unterschiede hervortreten: allein die verschiedene Auffassung derselben hinderte jede Klarheit und begünstigte ein stetes Schwanken. Die rein begriffliche Bedeutung von lex <sup>2)</sup> fließt mit der soteriologischen und der öconomischen vielfach zusammen. In den beiden letzteren Beziehungen soll die lex völlig abrogirt sein. Hat Christus den Fluch des Gesetzes aufgehoben, so auch sein Recht. Die Freiheit des Christen wäre wenig werth, wenn blos die Cärimonien und nicht auch der Decalog abrogirt wären <sup>3)</sup>. Dennoch bedingen sich lex und evangelium so sehr, wie die beiden Cherubim auf der Bundeslade eng zusammengehören. Loci 1521. p. 73. Denn jene dient ja zur revelatio peccati <sup>4)</sup>. Und daher kann es nicht befremden, wenn in der Ausgabe der loci von 1561 (ed. Detzer) die Abrogirung des Gesetzes stark gemildert erscheint, die des Decalogs aber aufgegeben ist. Vielmehr ist derselbe ein aeternum et immutabile iudicium Dei adversus peccata, besonders weil er mit so großen Wunderthaten bestätigt wurde, I, 276. Ueberhaupt zieht sich doch in diese

---

prophetarum et apostolorum, una omnium vox.... Nihil in hac doctrina discrepat; necesse est ergo ex uno fonte et autore Deo hanc religionem et doctrinam manasse. Melanthon gibt auch eine Art Abriß der äußeren Geschichte der Religion Israels, aber als — catalogus doctorum ecclesiae Dei, und zwar nach Jahrtausenden, nicht nach sachlichen Perioden abgetheilt.

<sup>1)</sup> Vgl. Hepppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechszehnten Jahrhundert, Gotha 1857. III, 261 ff. 274. 277.

<sup>2)</sup> Sententia, qua bona tum praecipiuntur, tum mala prohibentur. Loci von 1521, ed. Augusti, p. 40. Zu weit greift sichtlich die Gleichung, lex sei voluntas Dei. Ibid. p. 128.

<sup>3)</sup> Mit besonderem Nachdrucke hebt er den Satz hervor: esse antiquatum novo testamento decalogum, p. 126. Vilissima, sagt er, fuerit libertas christiana et plus quam servitus, si solas caerimonias tollat, partem legis omnium facillime ferendam.

<sup>4)</sup> Man vollzog eine falsche logische Inversion von Röm. 3, 20. dahin, daß alle rechte Erkenntniß der Sünde nur durch das Gesetz möglich sei, während Paulus hier nur den actuellen Nutzen des mosaischen Gesetzes andeuten will.

Ausgabe eine bedeutende Menge alttestamentlichen Stoffes hinein: man denke an die drei umfangreichen loci de lege et evangelio, expositio decalogi und de discrimine Veteris et Novi T. Freilich soll der Dekalog nicht gelten, sofern er der externa politia Israel angehöre, sondern sofern in ihm die lex naturae klar entwickelt sei. D. I, 138 seqq. Derselbe ist nur der Inbegriff der *κοινὰ ἔννοια* oder *προλήψεις* morales, welche Gott dem Menschen ins Herz geschrieben habe. Ihre Verdunkelung durch die Sünde motivire die Offenbarung am Sinai. So ist er zugleich lex naturalis und divina. Für die Wiedergeborenen gilt er auch: und damit dies möglich, wird er mit völlig christlich-ethischem Inhalte angefüllt <sup>1)</sup>. Daß in beiden Fällen sein Inhalt sehr verschieden sei, wird nicht bemerkt.

Die Verheißungen der res corporales (späterhin ein bedeutendes Streitobject) können auch als eine Art Evangelium gelten, sofern sie nämlich auf die misericordia et bonitas Dei hinweisen. Augusti S. 106. Aus drei Gründen hat Gott diese Weissagungen gegeben: 1) daß wir nicht wähnen sollen, die leiblichen Dinge würden uns durch Zufall oder bloße Naturordnung, ohne alle göttliche Hülfe, gespendet; 2) daß wir wissen, Gott wolle die Kirche in diesem Leben bewahren und ihr besonders Nahrung und Obdach geben (hospitia et victus); 3) damit Glaube und Gebet geübt werde und die Anerkennung der göttlichen Güte und helfenden Gegenwart wachse. Cf. Detzer I, 265 seq. Man sieht, in wie geringer Schärfe der theologische Gesichtspunkt als solcher hindurchzubringen vermag und wie stark der paränetische überwiegt. Bedeutsam ist hierbei, daß diese Verheißungen nicht gleich in spirituales umgesetzt werden. Doch ist auch dieser Gewinn nicht ungetrübt; denn wir gewahren dicht daneben die Weisung, die promissiones sämmtlich auf den Messias zu beziehen.

Daß die leges forenses et caerimoniales in ihrer eigentlichen Bedeutung abrogirt seien, versteht sich von selbst. Allein ihre rein wörtliche Beobachtung entspricht auch nicht ihrem genuinen Sinne. Hier geht auch Verschiedenes durcheinander. Sofern diese Gesetzes-

---

<sup>1)</sup> Man sieht deutlich, wie sich hieran später die Consequenz ansetzen konnte: bietet der Dekalog ebensowohl uns Christen das genügende Maas höchster Moral dar wie den Juden und spiegelte er andererseits das natürliche, ursprünglich eingepflanzte Sittengesetz des Gewissens treu ab, so bedürfte es ja keiner äußern Offenbarung, die uns etwas Neues lehrte.



gruppen dem Volke als ein Joch aufgelegt sind, um es in seiner Hartnäckigkeit zu zügeln (ein Gedanke, der häufig genug erscheint), müssen sie wörtlich genommen werden. Allein wir werden belehrt, daß dieser Sinn nicht der wahre sei: schon die Propheten meinten, *lege non postulari caerimonias sine notitia ac fiducia Messiae* (I, 256.), wofür Melanthon freilich den Beweis schuldig bleibt. Daneben bieten sie *imagines de multis Christi beneficiis*. Steht die Sache so, so liefern ja eben diese Satzungen nach dem Sinne Gottes Evangelium, können also nicht Joch, können nicht wörtlich gemeint sein. Die Unklarheit lag darin, daß man sich den wesentlichen Unterschied nicht deutlich machte, der die ursprüngliche Geltung der Gesetze und dann unsere heutige Erbauung betrifft: beides floß in jener Anschauung ineinander <sup>1)</sup>).

Diese Auffassung der Cärimonialgesetze berührt sich schon nahe mit der Linie evangelischer Zeugnisse, welche man im ganzen Alten Testamente aufzuweisen suchte. Melanthon findet das Gesetz der Liebe bereits 1 Mos. 1, 28. ausgesprochen <sup>2)</sup>), nicht nur angedeutet, und zwar diese Liebe als das Princip der gesammten Gesetzeserfüllung. Das Protevangelium 1 Mos. 3, 15. wird entschieden auf Christus gedeutet, und zwar in der lutherischen Kirche noch speciell auf den Versöhnungstod Christi; dieser Glaubensartikel wird dann später bei allen übrigen Weissagungen supplirt. Ja, der Sohn Gottes ist der erste Prediger im Paradiese und setzte dies Amt selbst ein <sup>3)</sup>). Als den eigentlichen Anfang der *praedicatio evangelii* sah man die Notiz Gen. 4, 26. an; diese Gottesdienste stellte man sich sehr ähnlich vor, wie die christlichen. Und wie die alte israelitische Sage diese vorsündfluthlichen Urväter durch ein sehr langes Leben verherrlicht, so thun es einzelne Theologen auf ihre Weise und dichten diesen ältesten *doctoribus ecclesiae* eine übermenschliche Beredsamkeit an <sup>4)</sup>). Nach

---

<sup>1)</sup> Haec satis sit admonuisse de caerimoniis leviticis, ut studiosi cogitent typos fuisse rerum magnarum et ad dextram interpretationem opus esse vera evangelii cognitione. D. I, 271.

<sup>2)</sup> Lex caritatis expressa est, cum Deus jubet crescere et multiplicare; hebraica vox „fructificare“ ad omnia obsequia pertinere videtur. Corp. Reform. XIII, 772.

<sup>3)</sup> Georg Majer sagt l. c.: Filius Dei (weil identisch mit Jehovah) est summus sacerdos et pontifex, primus concionator in paradiso, ministerium Verbi divini instituens.

<sup>4)</sup> Cruceiger, de ecclesia Christi. V. in Corp. Ref. XI, 601. Selbst Melan-

Cruciger trauerte Adam über die Schlechtigkeit Cain's nur deshalb, weil nun sein Erstgeborener nicht die *doctrina coelestis* propagiren könne. Sed in Seth sonat vox coelestis de futuro semine et hinc propagatur ecclesia patrum usque ad diluvium <sup>1)</sup>. Merkwürdig ist, daß der Bund Gottes mit Noah so häufig umgangen wird; die Ursache liegt offenbar darin, daß derselbe im Neuen Testamente nicht berührt wird. Aus demselben Grunde tritt der Segen an Abraham stark hervor, selbstverständlich mit direct christologischer Wendung; nur einzelne Exegeten suchen dieselbe wenigstens mit dem Texte zu vermitteln. Die freiere Form des patriarchalischen Cultus wird mehr von den Reformirten als von den Lutheranern betont. Die Gewohnheit des Opfers setzt man bei ihnen ohne Weiteres voraus; denn ohne Opfer sei kein Zugang zu Gott möglich gewesen; mit dieser Handlung verband sich aber stets der Glaube an den blutigen Sühntod Christi <sup>2)</sup>. Eben dieser mußte auch ein integrireendes Moment bilden bei dem Bundes sacrament, der Beschneidung. In der weiteren Geschichte mythisirt Ge. Major: Joseph in Aegypto veram doctrinam de Deo late propagavit. Alle diese religiösen Größen haben den Reformatoren, vollends ihren Epigonen, fast keinen andern Werth, als den, Lehrer des reinen Evangeliums gewesen zu sein. — Die Erlösung des Volks gewinnt ihren eigentlichen Zweck erst darin, symbolum futurae redemptionis zu sein. Auch die Gesetzgebung hat den Hauptzweck, daß eine Gottesstimme das Gericht gegen die Sünde ausspreche und dadurch die Verheißung des Messias desto besser begründe <sup>3)</sup>.

Der Cultus selbst war nun freilich ein schwer zu beseitigendes Hinderniß, diese Grundanschauung durchzuführen. Aber auch diese

then sagt Loci D. I, 253: Erant postea patres, ut Adam, Seth, Enoch et alii, qui legitima vocatione fungebantur sacerdotio et propagabant utranque (legis et evangelii) doctrinam.

<sup>1)</sup> So füllte man in naiver Weise die Lücken der biblischen Nachrichten mit frommen Mythen aus, — eine Thätigkeit, welche noch heute bei Solchen, die in exclusiver Weise bibelgläubig sein wollen, stark wuchert.

<sup>2)</sup> Brenz: Patres obtulerunt sacrificia, significante spiritu sacrificium Christi futurum, cujus sanguine peccata vere expiarentur.

<sup>3)</sup> Melanthon: . . . non ut politica disciplina hic populus regeretur, sed ut extaret vox Dei certo et illustri testimonio tradita, qua patefactum esset iudicium Dei aeternum et immutabile adversus peccatum, ut ira Dei agnita quaereretur promissio Messiae.

Schwierigkeit ward überwunden. Zunächst durch die Typik: die Cärimonien sind typi, umbrae, figurae rerum futurarum, vorzüglich der Thaten und Thaten Christi, überhaupt aller geistigen Güter des christlichen Gottesreichs. Doch geht die Deutung noch nicht so ins Einzelne wie später bei Coccejus, Rindius, Joachim Lange u. A., wenngleich Joh. Brenz in seinem Commentar zum Pentateuch nach dieser Richtung schon stark vorgeht. Fürs Andre geschah jenes durch Annahme einer jussiven Symbolik: die Cärimonien bargen Gesezestheile, sittliche Vorschriften, die bisweilen im Dekalog, größtentheils sich aber erst im Neuen Testamente finden, überhaupt die λογική λειτουργία nach Röm. 12, 1. Allein damit war noch nicht erklärt, warum die Israeliten diese Satzungen üben sollten. Das wird nun durch Accommodation Gottes an das stumpe und kindische Volk erklärt, das durch solche Uebungen theils gebeugt, gedemüthigt, theils vom Gögendienst abgehalten, theils für das Höhere vorbereitet und empfänglich gemacht werden sollte. — Allein damit war die Gefahr nicht beseitigt, daß hier eine Religion als wahrer Gotteswille erscheine, in welcher das Heil, die Sündenvergebung, durch Gesezeswerke und nicht durch den Glauben an Christum bedingt wäre. Leider ist in den Urkunden der Gesezgebung von dem letzteren nirgend die Rede, niemals die geringste Andeutung, daß der Glaube, und nun gar der Messiasglaube, zu der Opferhandlung hinzutreten müsse, um dieselbe kräftig zu machen. Das dogmatische Postulat überwindet aber diese bedenkliche Schwierigkeit. Die Priester müssen gelehrt, gepredigt haben, daß diese äußeren Handlungen nichts gälten ohne Anerkennung des verheißenen Messias, daß nur der Glaube an ihn rechtfertige und an sein Opfer, daß nur das innere Opfer des Herzens durch Buße und Glaube vor Gott angenehm sei <sup>1)</sup>. Und

<sup>1)</sup> Brenz: Fuerunt in ecclesia Israelitarum conciones de vero sacrificio. Melanthon: Sic de caerimoniis concionabantur, nequaquam traditas esse, ut essent pretia pro remissione peccatorum, sed ut essent signa venturi Messiae et testimonia professionis et . . . exercitia admonentia de fide et invocatione, nec valere nisi prius jacto fundamento, videlicet agnita promissione Messiae. Diese Verstellung bildet dann die spätere Orthodorie in grotesker Weise fort. So hält Joh. Benedict Carpzov (in der Conjectura de Urim et Thummim christiana. Lips. 1732) die Urim und Thummim für zwei Täfelchen: auf einem derselben stand die Lehre vom dreieinigen Gotte und vom Gottmenschen Christus, auf dem andern die vom Glauben und der Kirche. Der Hohenprieester las dem Fragenden dieses Compendium lutherischer Dogmatik vor, dem derselbe durch Amen beistimmen mußte. Dann erst erfolgte Gebet, Erleuchtung und göttliche Antwort.

dieses Supplement wird denn auch von allen späteren „orthodoxen“ Theologen stets gefordert.

Diese ganze Anschauungsweise krankt an inneren Mängeln und ruft Fragen hervor, auf welche sie die Antwort schuldig bleiben muß. An der Bedeutung, welche man dem Cärimonialgesetze zu geben versucht, kommen sie vorzüglich zum Vorschein. Wozu sollten dieselben von allen denen gehalten werden, welche den rechten Glauben hatten? Für diese waren sie Erinnerungsmittel, auch wenn sie dieselben ungeübt ließen, allenfalls, wenn der Priester Opfer brachte: aber wozu nun dieselben üben? Wie unendlich deutlicher waren jene Predigten als die dunkeln stummen Symbole! Mußten diese Belehrungen erst hinzutreten, um jene umbrae zu beleuchten, warum existirten sie denn selbst? Genügte denn nicht die um Vieles klarere Predigt? Wenn sie aber für die Frommen bedeutungslos waren, erfüllten sie bei dem stumpfen Volke ihren Zweck? Daß dies Gesetz für das Volk ein Joch war, entnimmt man aus dem Worte des Petrus Act. 15, 10., der von einem entschieden gläubigen, ja vom neutestamentlichen Standpunkte aus redet: konnte dies auch für jene Zeiten und Zeitgenossen gelten? Ueberdies bemerken Manche, selbst Melanthon, daß alle jene Reinigungen unmöglich den Juden eine Last sein konnten, vielmehr mit ihren nationalen Gefühlen und Sitten aufs engste zusammenhängen: wie hätten sonst später selbst die Judenchristen so sehr daran hängen können? Damit fällt der Zweck, den man ihnen beilegt, die Masse zu demüthigen, zu Boden; herbe Erfahrungen waren ein unendlich stärkeres Mittel, wie dies die Schrift ja selbst unzählige Male bezeugt. Ferner: diese cärimoniale Strenge sollte erziehen zum Glauben an den Messias. Wie ist dies aber möglich? Man schärft Gesetzeswerke ein der äußerlichsten Art, und dieser dem Gesetze entsprechende äußerliche Gehorsam soll eine innere Gesinnung, ja das gerade Gegentheil jener Werke, den Glauben, erzeugen! Aber vielleicht sollte die Unmöglichkeit einer genauen Befolgung zur Erkenntniß der allgemeinen Sünde führen. Allein unangesehen, daß das Leid der Sünde mit jenen Verstößen nichts zu thun hat, so war theils jene Unmöglichkeit keineswegs vorhanden, theils waren ja für alle Verunreinigungen ausdrücklich Sühnmittel verordnet mit der Verheißung sichern Erfolges, d. h. der Rechtfertigung. Nur welche absichtlich diese Sühne verschmähten, waren straffällig — aber wie konnten Solche durch das Gesetz selbst zum Glauben erzogen werden?

Und hierzu kommt, daß jene Anschauung sich mit der heiligen



Schrift selbst in eine ernstliche Dissonanz begibt. Von all jener evangelischen Tradition, vom Predigen der Patriarchen und der Priester, vollends daß diese Vorträge zum Glauben an den Messias ermahnt hätten, steht kein Wort in den Urkunden, und selbst wenn wir die Stelle Gen. 4, 26. mit ihren Parallelen so falsch erklären, wie gewöhnlich geschah, sagt sie doch über den christlichen Inhalt des „Predigens“ nichts aus. Und doch wäre es hochnöthig gewesen, diese Stätigkeit der Tradition zu erwähnen, und an hundert Stellen bot sich Anlaß genug dazu dar; ja, die Bedeutung der Gesetzeswerke mußte ohne diese Erläuterungen den bedenklichsten Irrthümern ausgesetzt sein, — wenn nämlich der Modus der mosaischen Frömmigkeit richtig aufgefaßt ist. Mithin ist gerade der Kern der Anschauung — *concio continua evangelii* — willkürlich supplirt und textwidrig erdichtet, ganz zu geschweigen der zahlreichen exegetischen Torturen, denen man gar viele Stellen zu unterwerfen genöthigt war.

Hiernach scheint es so, als ob diese Ansicht vom Alten Testamente völlig in sich zusammenbrechen müsse. Allein dem ist nicht so. Das ursprüngliche Postulat ging ja dahin, im Alten Testamente eine den Grundzügen nach wahre Religion und Frömmigkeit zu sehen. Die Offenbarung mußte den fordernden wie den heilbringenden Willen Gottes kundthun; die Frömmigkeit sollte in einem bußfertigen, d. h. seiner sündigen Schwächen bewußten, Glauben an die vergebende Gnade Gottes bestehen. Wir nahmen auch wahr, daß das specifisch christologische Moment weniger, fast zu wenig betont sei. Daß dieses nun gerade in der Auffassung des Alten Testaments so stark geschehe, wie es der Fall ist, erscheint nicht als nothwendige Consequenz. Dem Postulat wäre in der Behauptung eines Glaubens reichlich Genüge geschehen, welcher in der Erlösung, Erwählung, Leitung des Volkes reiche Pfänder der vergebenden Gnade Gottes erblickte. Die Geltung der Opfer fand ja nur unter der Bedingung statt, daß der Israelit wirklich dem Bundesvolke angehörte; es mußte mithin bei allen Geboten und Ordnungen stets das Bewußtsein in ihm lebendig sein, nur als Gegenstand der schlechtthin freien Gnadenwahl solche *media salutis* wirksam gebrauchen zu können. Alle jene bedenklichen Supplemente wären dadurch überflüssig geworden, welche überdies das Verhältniß der beiden Testamente als *ομιά* und *σωµα*, wie doch der Apostel will, sehr zu gefährden drohten.

Woher kamen nun doch diese schiefen Folgerungen? Zunächst aus der Abhängigkeit von der früheren exegetischen Tradition, mit

welcher man keineswegs in dem Grade brach, wie es das evangelische Princip erheischte. Fürs Andere daher, daß man die ganze Bibel schlechtweg als Quelle und Richtmaaß der Glaubenslehre aufstellte. Die Macht der Kritik hatte gerade so weit gereicht, um die andern Normen, Decretalen u. s. w., zu beseitigen; hier, wo es feinere Unterschiede und größere Unterscheidungskraft galt, erlahmte sie. Drittens wollte man die ganze Bibel als Erbauungsbuch haben, und daß in Christo das Heil zu sehen und solches im Alten Testamente zu suchen, legte man in dasselbe weniger das hinein, was wir in Christo haben, als Christum selbst. Endlich — und dies ist das Wichtigste — richtete sich die ganze Aufmerksamkeit auf die Genesis, weniger auf die Entwicklung des Glaubens. Und statt den Gesetzesgehorsam mit der sanctificatio in Parallele zu stellen, rückte man ihn vor die Pistis, in den Heilsprozeß, verleitet durch eine Verwechselung paulinischer Anschauungen mit den genuinen des Alten Testaments selbst.

## II.

Die theologische Anschauung vom Alten Testamente, wie wir sie bei Calvin finden, legt den Hauptnachdruck weniger auf die Identität der Frömmigkeit als der Offenbarung in beiden Testamenten. Es hängt dies mit der Richtung der reformirten Kirche zusammen, den strict theologischen Gesichtspunkt dem soteriologischen überzuordnen <sup>1)</sup>.

Hierzu kam der Gegensatz gegen Irrlehrer, vorzüglich gegen Servet und die Anabaptisten, welche zwar nicht die göttliche Ursächlichkeit der alttestamentlichen Offenbarung läugneten, indeß die Verheißungen des Alten Testaments wörtlich, also irdisch verstanden wissen wollten <sup>2)</sup>.

Sein Hauptsatz ist: *Patrum omnium foedus adeo substantia et re ipsa nihil a nostro differt, ut unum prorsus idemque sit: administratio tamen variat.* II, 10, 2. Daher handelt es sich vielmehr um unitas als um similitudo, wie er gleich darauf

<sup>1)</sup> Calvin handelt ausführlich über Aehnlichkeit und Unterschied der beiden Testamente im 2. Buche seiner *institutio christiana*, c. X. et XI.

<sup>2)</sup> Calv. I. c. X, 1: *Quod utilissimum alioqui futurum erat, necessarium nobis fecerunt nebulo Servetus et furiosi nonnulli ex anabaptistarum secta, qui non aliter de Israelitico populo sentiunt, quam de aliquo porcorum grege, utpote quem nugantur a Domino in hac terra saginatum, citra spem ullam coelestis immortalitatis.*

hinzufügt. Denn es ist Ein Gottesvolf da, Ein Gesetz und Eine Lehre, gemeinsam das Heil durch den Mittler Christus, dieselbe Erbschaft. Er faßt dies in drei Punkte zusammen: 1) sei dem Volke Israel nicht ein fleischlicher Wohlstand als das Ziel hingestellt, nach dem sie streben sollten, sondern die Hoffnung auf Unsterblichkeit; 2) stütze sich der Versöhnungsbund nicht auf Verdienste, sondern allein auf die Barmherzigkeit des berufenden Gottes, — was er lib. III. c. 15—18. weiter ausführt; 3) die Juden haben gehabt und erkannt (et habuisse et cognovisse) den Mittler Christus. Alle drei Momente hängen aber vorzüglich an der constantia Dei, die in beiden Testamenten zu wahren sei <sup>1)</sup>.

Das zweite und dritte Moment sind in seinen Augen zwar nicht unbedeutend, indessen treten sie vor dem ersten, wichtigsten, zurück. Daß die Juden Christi non expertes gewesen seien, findet er darin, daß mit ihnen ein foedus evangelii geschlossen worden sei, und das einzige Fundament desselben könne nur Christus sein. Exegetische Beweise müssen Joh. 8, 56. Hebr. 13, 8. Luc. 1, 54. 72. liefern; noch mehr unterstützt ihn hierbei die paulinische Paränese in 1 Cor. 10, 1. und 11. Auch das zweite Moment wendet er auf das erste zurück; denn das Evangelium sei geistlich, die Verheißungen des Alten Bundes seien Evangelium, also könnten auch sie nur geistlich verstanden werden.

Unter allen biblisch-theologischen Fragen hat die nach der Unsterblichkeitslehre des Alten Testaments lange Zeit die Forscher beinahe ausschließlich und am meisten beschäftigt <sup>2)</sup>. Diese Erscheinung befremdet, wenn man die dürftigen Spuren bemerkt, welche im Alten Testamente sich vorfinden. Sie erklärt sich aus der Stellung, welche Calvin ihr anwies, erklärt sich aus der Polemik der Socinianer. Ein Beispiel, wie nachhaltig in Bezug auf die Gestaltung selbst der wissenschaftlichen Tradition solche dogmenhistorische Anstöße wirken, meist und auch hier zu Ungunsten der Sache selbst. Denn auch die eine klare Untersuchung trübenden Motive pflanzen sich mit fort, während an

<sup>1)</sup> II, 11, 13: In eo lucet Dei constantia, quod eandem omnibus saeculis doctrinam tradidit: quem ab initio praecepit nominis sui cultum, in eo requiringo perseverat.

<sup>2)</sup> Selbst bis heute: man denke an die Arbeiten von Böttcher, Hahn, Deßler, Saalschütz, Engelbert, Schulz u. A., abgesehen von den Artikeln in größeren Werken, — alle aus den beiden letzten Jahrzehenden.

sich schon die mikroskopische Behandlung einer solchen Einzelheit nur zu sehr über die richtigen Dimensionen des Problems zu täuschen pflegt.

Die Beweise, welche Calvin für seine These beibringt, sind fast lauter Schlüsse, bei denen der Unterjatz (meist verschwiegen) aus einem dogmatischen Postulate oder aus der emphatischen Pressung eines biblischen Ausdrucks besteht. Denn an deutlichen, d. h. unzweideutigen, Aussagen zeigt sich bekanntlich gerade in dieser Frage ein durchgängiger Mangel. Obenan stellt er den Satz, daß das Wort Gottes ein unverderblicher Saame sei, der in Ewigkeit bleibe <sup>1)</sup>; da Gott nun durch dies Wort sich mit den Israeliten verbunden habe, so könne es nur zur Hoffnung des ewigen Lebens gewesen sein. Mehr auf die göttliche Leitung als auf die Frömmigkeit geht auch die Behauptung, daß Adam, Abel, Noë, Abraham und die übrigen Väter ins ewige Gottesreich eingegangen seien <sup>2)</sup>. Die Bundesformel „ich bin euer Gott“ zeugt für das Gleiche: oder wollte Gott nur ihren Leibern angehören? Die Seelen sind aber unsterblich. Oder sollte der heilige Bund nur für die kurze Zeit des Erdenlebens gelten? Gott ist ja ewig, wie sein Wort. Nach Gen. 17, 7. erstreckt sich der Bund auch auf die Nachkommen Abraham's, um wie viel mehr also auf diesen selbst auch nach dem Tode! Das wäre eine schlechte Vaterliebe, welche der Tod des Sohnes vernichtete: *Dei beneficentia morte non impeditur*. Ex. 3, 6. bekennt er sich als den Gott Abraham's, Isaac's, Jakob's; lebten diese nicht mehr, so würde es heißen: *Ego sum Deus eorum, qui non sunt*. Matth. 22, 23. Alle Heiligen sind aber in Gottes Hand. Deuter. 33, 3.

So von Seiten Gottes. Allein die Väter befanden sich auch in Lebenslagen, in denen sie nothwendig die Verheißungen auf ein höheres Leben, also auf Unsterblichkeit und geistliche ewige Güter deuten mußten. Adam, vel sola recordatione perditae felicitatis infelicissimus, bringt sein Leben unter unzähligen Mühsalen hin. Abel stirbt in der Blüthe der Jahre. Noah hat seine Mühe mit dem Bau der Arche (daß er vorher fast 600 Jahre gelebt hat, rechnet Calvin nicht),

<sup>1)</sup> 1 Petr. 1, 23.

<sup>2)</sup> Hujusmodi verbi illuminatione quum adhaeserint Deo Adam, Abel, Noë, Abraham et reliqui Patres, dico minime dubium esse, quin illis in regnum Dei immortale fuerit ingressus. Erat enim solida (Emphase!) Dei participatio, quae extra vitae aeternae bonum esse non potest. V. l. c. II, 10, 7.



bringt dann zehn Monate in diesem Grabe mit all dem Vieh zu <sup>1)</sup> und wird nachher zum Gespött dem eignen Sohne, nachdem er vorher dem Tode kaum entgangen.

In ähnlicher Weise geht Calvin das Leben der drei Erzbäter, Abraham, Isaak und Jakob, durch. Sagt der Letztere Gen. 47, 9., daß die Zahl seiner Tage kurz und sie selbst böse gewesen seien, so läugnet er, die von Gott verheißene Glückseligkeit erfahren zu haben. Entweder unterschätzte er die erfahrene Gnade Gottes in schöner Undankbarkeit oder er mußte seine Hoffnung auf die überirdischen Dinge gerichtet haben. Und so alle Väter, die ein seliges Leben aus der Hand Gottes erwarteten. Ein Beleg hierfür Hebr. 11, 9. 10. Er spitzt diesen Gedanken dahin zu: *Stipitibus enim (Patres) obtusiores fuissent tam pertinaciter promissiones consecrando, quarum nulla spes in terris apparebat, nisi complementum earum alibi exspectassent.* II, 10, 13. In allen ihren Bestrebungen stand das Ziel des ewigen Lebens recht in der Mitte; so, als Jakob den Erstgeburtssegen wünschte, *ad altiorum benedictionem respexit.* Dahin geht sein Ausruf Gen. 49, 18., dahin das Wort Bileam's Num. 23, 10. — In den Psalmen werden alle Stellen auf die Unsterblichkeitshoffnung bezogen, welche darauf gehen, daß der Herr die Seelen der Frommen und Heiligen erretten, erlösen, bewahren werde. Für die biblische Vorstellung von Hephesh supponirte er einfach den correlaten Begriff von „Seele“ in der occidentalischen Philosophie. Stärker schienen andere Stellen zu zeugen, wie Pss. 17, 15. 52, 10. 92, 13—15. 55, 23. 24. 49, 7—16. 34, 22. 116, 15. 69, 29., vollends Hiob 19, 25. Glücklicherweise erlebte er den Schmerz nicht, den großen Exegeten Joh. Mercier auf die Seite der jüdischen Exegeten treten zu sehen, welche jede Andeutung einer Unsterblichkeit in dieser Stelle leugnen.

Indeß muß er schon einem bedenklichen Einwand begegnen. Es könnte Jemand („*nugator quispiam*“) sagen: das seien vereinzelte Stimmen und bezeugten keineswegs weder den allgemeinen Glauben des Volkes noch die stete Lehre. Nein, jene Zeugen waren *plebis doctores constituti a Spiritu Sancto* und sie trugen nur die

---

<sup>1)</sup> Die Consequenz führt ihn zu Wunderlichkeiten: *Quod mortem effugit, id sit majoribus ejus molestiis, quam si centum mortes obeundae essent.* Nam praeterquam quod arca illi est quasi sepulcrum decem mensium, insuavis nihil esse potest, quam in animalium stercoribus arcae immersum (!) tamdiu detineri. II, X, 10.

Mysterien Gottes, welche von Allen erlernt werden sollten, vor, nur die Principien der Volksreligion. cf. 10, 19. In dem Protevangelium sind noch *tenuēs scintillae*, aber der Glanz derselben wird immer stärker und stärker. Aus der Zahl der Propheten will er nur an Ezech. 37. und Jes. 26, 19 — 21. erinnern, welche in der That dem Auferstehungsglauben am nächsten kommen. Die Erwartung eines geistlichen und ewigen Lebens war in die Gemüther aller ächten Bundesglieder tief eingeprägt <sup>1)</sup>.

Nachdem Calvin eine *unitas* der Testamente in einem so bedeutenden Umfange festgestellt hatte, mußte die Bestimmung des Unterschiedes seine Schwierigkeiten haben. Dennoch weiß er 4 — 5 solcher Unterschiede herauszufinden, auf die Gefahr hin, die früheren Behauptungen limitiren zu müssen. Daß im Neuen Testamente Alles *clarius liquidiusque* sich finde, ist eine sehr schwankende Bezeichnung, welche, wie er fühlt, nähere Ausführung erheischt. Daher ist ihm die ganze Theokratie nur für die christliche Kirche da: *nempe ut imaginem haberet christiana ecclesia, in cujus externa specie spiritualium rerum documenta cerneret*.

Als den ersten Punkt nennt er: darin habe sich die göttliche Pädagogie bewiesen, daß Gott ihnen die geistlichen Weissagungen *non ita nudas et apertas, sed terrenis quodammodo adumbratas* gegeben habe. 11, 2. Die Weisheit dieser Maafregel legt er leider nicht dar. Waren nämlich die Väter bereits so geistlich und fromm, daß sie alles Irdische gering schätzten: warum denn noch diese irdische Beigabe? Waren sie aber zu wenig erzogen, so mußte ja das Geistliche um so stärker, um so unverhüllter, um so unzweideutiger hervortreten, damit nicht die natürliche Begierde des Menschen nach äußerem Wohlfsein an der sinnlichen Hülle festhalte und diese für den rechten Inhalt der Weissagung nähme. Unter jener Annahme widersprach diese Einkleidung offenbar aller erziehenden Weisheit. Denn Calvin gesteht die letztere Möglichkeit zu. Jene Verhüllung sei nämlich auch die Ursache, warum die Heiligen des Alten Bundes das sterbliche Leben mehr liebten, *quam nunc decet*. *Majori ejus suavitate afficiebantur, quam si ipsam per se considerassent*. Die Versprechungen irdischer Wohlfahrt waren bei solcher Neigung das geeignetste Mittel, den Sinn von den höheren Gütern, vom Trachten nach dem ewigen

<sup>1)</sup> Die gegentheilige Ansicht bezeichnet Calvin als *insana, perniciosa, inenarrabilis pertinaciae, absurda, summae caecitatis* u. s. w.

Leben zurückzuhalten, mithin die göttliche Absicht zu vereiteln. Das Gleiche ist der Fall mit der Androhung der Strafen, die auch nur irdischer Art waren.

Gleiche Verlegenheiten bereitet der zweite Unterschied: im Alten Bunde wurde die Wahrheit nur in Figuren und Symbolen dargestellt, nicht dem Wesen nach. Er beruft sich auf den Brief an die Hebräer, Cap. 7—10. Allein die Bemerkung, daß durch das levitische Gesetz nur leibliche Reinigkeit erlangt wurde, gemahnt ihn nicht daran, daß er vorhin das Gegentheil mit aller Anstrengung zu erringen versucht hat. Die Cärimonien sind daher nur accessorischer Natur und temporär, betreffen nicht die Substanz des Bundes. Dennoch sollen sie Figuren der höchsten Heilswahrheiten enthalten; mithin hing ja der Glaube der Alten wesentlich davon ab, daß sie diese Hüllen gründlich durchschauten. Dazu gehörte aber eine viel stärkere Kraft der Einsicht als da, wo jene Wahrheiten in vollster Deutlichkeit darliegen. Woher denn der Nachdruck so gewaltiger Art, der auf die Uebertretung scheinbar kleinlicher Vorschriften (z. B. Bluteffen) gelegt wird? Das Volk besaß aber, nach vielfacher Angabe, eine besonders schwache Erkenntnißkraft — wiederum Widersprüche, an deren Lösung Calvin nicht denkt. Er kommt stets darauf zurück, daß die Durchsichtigkeit der Offenbarung geringer gewesen sei. *Nunquam tanta ullis tunc contigit perspicientia, quae non saeculi obscuritatem aliqua ex parte resiperet.* 11, 6. Und zwar geht dies gerade auf die Erleuchteten, die Propheten, die sich noch außerdem dem Standpunkte des Volkes accommodiren mußten <sup>1)</sup>. Die Neuheit des Christenthums wird mit Berufung auf Matth. 13, 17. betont: wo bleibt dann aber jene vollständige Einheit und ausdrückliche Identität sowohl der Offenbarung wie der Frömmigkeit?

Neue Bedenken bereitet der dritte Punkt. Nach Jerem. 31, 31 ff. und 2 Cor. 3, 5. 6. stehen sich die Testamente gegenüber wie Buchstabe und Geist. Paulus soll nicht eigentlich vom Gesetze, sondern *de perverso ceremoniarum studio* reden, durch welches das Licht des Evangeliums verdunkelt werde. Ueberdies gesteht Calvin zu, daß die Cärimonien ob ihrer inneren Schwäche durch die Ankunft Christi aufgelöst werden mußten. Dennoch fühlt er, wie sehr die paulinische

<sup>1)</sup> *Uteunque mirifica in illis notitia emeret, quum tamen ad communem populi paedagogiam submittere necesse se habuerint, in puerorum grege ipsi quoque censentur.* 11, 6.

Auffassung der lex der seinigen widerstrebe, und schwächt deshalb den specifischen Gegensatz in einen graduellen ab. *Differentia illa per comparationem posita est ad commendandam gratiae affluentiam, qua evangelii praedicationem idem legislator, quasi novam personam induens, honoravit.* 11, 8.

Das vierte Moment knüpft sich an das dritte und betrifft nicht, wie dieses, die Art der Offenbarung, sondern die Frömmigkeit. Nach Röm. 8, 15. bedingt die Herrschaft des Gesetzes einen Knechtszustand. Gal. 4, 22. Hebr. 12, 18. Haben aber die Väter denselben Geist beseffen wie wir, so mußten sie auch derselben Freiheit und Freude theilhaftig werden. Diesem von ihm selbst gemachten Einwurfe entgegen geht Calvin nur mit Mühe, indem er ein solches Knechtsgefühl und selbst specifische Todesfurcht bei den Alten zugesteht, hebt aber diese Limitation wieder dadurch auf, daß er sagt, sie wären in der Bedrängniß des Gewissens zum Evangelium geflüchtet. Wird aber durch diese Zuflucht nicht die servitus aufgehoben? Und haben denn nicht die Christen als Uebergangszustand auch jenen pavor conscientiae durchzumachen? Nach beiden Seiten hin löset sich auch dieser Unterschied auf und das apostolische Wort erscheint bedeutungslos, sobald es eine wesentliche Differenz der zwiefachen Frömmigkeit bezeichnen will. Eine wirkliche Bedeutung der Cerimonien erscheint ihm als der Gipfel der Albernheit und Blindheit <sup>1)</sup>. Woher richtet sich denn alle Verpflichtung immer auf die pünktliche Beobachtung dieser cultischen Gesetze? Das mußte den Irrthum ja recht eigentlich nähren und stärken; aller Nachdruck mußte darauf fallen, daß der Sinn sich von den Opfern ab ausschließlich auf Christum, den alleinigen Mittler, richte.

Endlich begegnet er dem Einwurfe, daß es doch eine rechte Inconsequenz sei, daß Gott die Art und Weise seines Kirchenregimentes verändere. Schiefe Bilder müssen hier aushelfen, deren Mangel die Berufung auf den göttlichen Willen, der es einmal so für gut hielt, decken soll. Gilt der Landmann für unbeständig, der im Winter andere Arbeiten thut als im Sommer, der Vater, welcher das Kind

<sup>1)</sup> Quenam major coecitas fingi potest, quam a pecude mactata peccati expiationem sperare? quam in externae aquae irrigatione animae purgationem quaerere? quam frigidis Deum caerimoniis, perinde atque illis valde oblectetur, velle placare? Ad istas enim omnes absurditates delabantur qui sine Christi respectu in Legis observationibus haerent. 11, 10.



anders behandelt als den Jüngling? Die leicht ſich darbietende Entgegnung, der Landmann fordere auch im Winter nicht daſſelbe vom Acker wie im Sommer, und der Vater lehre nicht das Kind daſſelbe wie den Jüngling, mag ſein Scharſſinn dunkel gefühlt haben; daher jene ſchließliche Verurtheilung.

So ſehen wir, daß dieſe Unterſchiede bei jener Einheit nicht beſtehen können, jene Einheit ſelbſt aber bei der leiſeſten Verührung zerfließt. Die unerläßliche Forderung, welche man an dieſe Anſchauungsweiſe ſtellen muß, theils die Form als eine dem vorausgeſetzten Inhalte völlig entſprechende aufzuweiſen, theils die Mittel der Offenbarung, welcher Gott, um zu dem angenommenen Ziele (eine der chriſtlichen völlig homogene Frömmigkeit) zu gelangen, ſich bedient hat, zu rechtfertigen, — dieſe zwiefache Forderung bleibt unerfüllt. Vielmehr zeigt ſich dort eine große Diſſonanz zwiſchen Gehalt und Darſtellung, hier eine undenkbbare Unweiſheit, da die Lehrmittel den entgegengeſetzten Zweck viel eher zu erreichen ſcheinen. Dieſes Ergebniß konnte nur dahin führen, die Vorausſetzung der ganzen Anſchauungsweiſe zu corrigiren, die Identität des regnum Chriſti in beiden Deconomien zu modificiren — in Gemeinde, in Lehre, in den Sacramenten, in der Frömmigkeit. Und hierzu war ja durch jenen Rückgang auf das Belieben des abſoluten Gottes der Weg gebahnt, welcher jene Theodicee unnöthig erſcheinen und die Frage als einfaches Glaubensobject und wiſſenſchaftliches Problem beſtehen ließ.

Gleichwohl finden ſich bei Calvin Gedanken, welche theils die Mangelhaftigkeit des Alten Bundes, theils die ſpecifiſche Neuheit des Neuen Bundes ſtärker hervorheben. Vor Allem gehört dahin, daß er jene alte Zeit ganz unter den Geſichtspunkt der pueritia ſtellt. Ihr Begriff umfaßt theils eine Lückenhaftigkeit und Schwäche der Erkenntniß, theils einen Mangel an rechter Willenskraft und ein Uebermaaß von Leidenschaften, Eigenſchaften, welche nicht nur eine ſehr allmählich fortſchreitende Belehrung, ſondern auch hier ein frenum, dort eine exercitatio nothwendig machten. II, 11, 5. 7, 11. Deßhalb wurden die Patres nur in die rudimenta eingeweiht, II, 9, 4. 11, 6. Daher auch die ſtarken Anthropopathien und Anthropomorphismen <sup>1)</sup>. Vollends

<sup>1)</sup> So ſagt er an der Stelle im Comm. 3. Genetiſis: *Crassa Minerva exponit Moses Deum primis hominibus vestimenta fecisse. Oder: Moses crasso rudique stylo accommodat ad popularem captum quae tradit.*

sagt sich Calvin mehrfach von der Tradition los, wo sein exegetischer Wahrheitsinn ihn dazu zwingt und ein dogmatisches Interesse seine Gedankenreihen nicht beherrscht. Bekannt ist, wie viele streng messianisch gedeutete Stellen er ihrer ursprünglichen Bedeutung zurückgegeben hat.

### III.

Man urtheile nicht zu streng über die Mängel dieser reformatorischen Anschauungsweise. Wir haben erkannt, daß es zu den schwierigsten Aufgaben der Theologie gehört, die doppelte Stellung des Christenthums zu der am meisten verwandten Religion genau zu bestimmen. Dürfen wir dies von einer Zeit fordern, deren religiöse Arbeit das wissenschaftliche Interesse weit überwiegen mußte? Der römischen Kirche gegenüber galt es vor Allem, *lex* und *evangelium* richtig zu stellen, und diese Aufgabe ist vorzugsweise von den sächsischen Reformatoren fast befriedigend gelöst worden. Nur in dem andern Gegensatze, Altes und Neues Testament, blieb Unklarheit, weil jenes Begriffspaar zu stark dominirte. Calvin wendet sich mehr gegen das andere Extrem, gegen die anabaptistischen Secten.

Durfte man den Unterschied der Testamente stärker betonen? Dagegen sprach nicht nur die alte Tradition von ur an mit aller Stärke, sondern auch der reformatorische Grundsatz, daß die Schrift alleinige und ausreichende Erkenntnißquelle sei. Sollte man die „Bibel“ zerreißen? Sollte in das Gotteswort, dessen innere wesentliche Einheit Hauptbedingung einer leichten und lichten Erkenntniß war, ein tiefer Riß hineinkommen? Sollten von demselben Gotte zwei ganz verschiedene Religionen in die Welt gesandt worden sein? Wer bürgte dann noch für die Absolutheit des Christenthums? Ganz zu geschweigen der praktischen Interessen, nach denen die Bibel ein Erbauungsbuch der Gemeinde werden mußte, um von der Lehrtyrannie der Priester zu befreien.

Die außerkirchlichen Erscheinungen, welche die eigentliche Reformation chaotisch umflutheten, warnten vor einem doppelten Fehlgriffe. Die Einen suchten beide Testamente zu trennen und hoben nur ihren Widerspruch hervor. In diesem Bestreben reflectirte sich ihre eigene Stellung zur römischen Kirche — mehr protestirend als evangelisch. Ein ganz Neues wollten sie gründen, wollten sie auch im Christenthume selbst finden. Ob hierin jene alten manichäischen Irrthümer,

welche im Occident lange Zeit unter der Decke äußerer Kirchlichkeit sich heimlich forterbten, zu Tage traten, lassen wir dahingestellt <sup>1)</sup>. Dann wäre aber die rechte historische Continuität unterbrochen worden: das Christenthum hätte starke heidnische Färbung angenommen; lag doch ohnehin in der Stellung des Humanismus eine verführerische Lockung nach dieser Seite hin, der nur die religiöse Kräftigkeit Luther's trogen konnte. — Und wenn man die Auctorität des Alten Bundes zu hoch spannte, so lag eine jüdische Verfälschung des Christenthums nur zu nahe. Man kennt die starke Neigung hierzu aus den Zeiten des Bauernkrieges und der münsterischen Wiedertäufer. Das heiße Streben nach umfassender Neubildung schien in dem Vorbilde der Israeliten ein gefährliches Recht finden zu dürfen. Die theokratische Idee suchte eine ganz andere Gestaltung, als sie in der römischen Kirche gewonnen hatte: jene wilden Bewegungen zeigten nur die Rehrseite desselben verhängnißvollen Irrthums, wie er in der Papstherrschaft zu Tage getreten war.

Beiden Abwegen gegenüber schien sich nur Ein Rettungsmittel darzubieten: man mußte das ganze Alte Testament in den Bereich des Christenthums hineinziehen, die verwandten Momente stark hervorheben und den Rest völlig christianisiren. Weder die christliche Idee noch die Auctorität des Einen Gotteswortes durfte irgendwo verkürzt werden. Da die Zeit zu einer historischen Lösung noch unfähig war, war dies die einzige dogmatische, welche die Zeit ertragen konnte.

Der Socinianismus hat nun das Eigenthümliche, daß er beide Testamente gesondert zu betrachten liebt und dem Alten eine im Verhältniß zur reformatorischen Anschauungsweise untergeordnete Stellung antweist.

Man hat die Ursache dieser Abweichung verschieden bestimmt. Bengel <sup>2)</sup> meinte sie darin finden zu können, daß Socin das Wesen beider Religionen als Gesetzgebung faßte, mithin könnten sie nur der Beschaffenheit nach verschieden sein: wozu sollte ihm das Alte Testament von Bedeutung sein? Diese Erklärung beruht auf falschen

<sup>1)</sup> Man erwäge nur, daß in der Kirche des Mittelalters unendlich viel mehr sectirerischer Gährungsstoff verbreitet war, als die Kirchen- und Dogmengeschichte jener Zeiten zu registriren pflegt.

<sup>2)</sup> Ideen zur histor.-anal. Erklärung des socinischen Lehrbegriffs, in Süskind's Magazin für Dogmatik und Moral, Stück 14. S. 171 ff.

Grundsätzen und beweist höchstens das Gegentheil dessen, was sie beweisen will. So sehr auch Socin auf die Moral Werth legen mochte, ihm ist Christus keineswegs bloßer legislator, in noch höherem Grade servator. Fürs Andere mußte ja dann Socin den Unterschied der Testamente noch viel mehr verringern, als die altprotestantische Fassung thut. Raum konnte er hiernach die Formel Calvin's: Einheit der substantia, Verschiedenheit der administratio — unterschreiben; die varietas mußte nach ihm noch viel unbedeutender ausfallen. Nur die Masse und die Art der Gebote hätte den Unterschied gebildet. — Richtiger legt Otto Fock <sup>1)</sup> darauf das Hauptgewicht, daß Socin die Absolutheit der christlichen Religion voranstelle. Alles Wahre, was in den vorchristlichen Religionsformen sei, finde sich im Alten Testamente, aber im Christenthume in seiner Vollendung. Allein auch dies würde nur begründen, daß Socin das Alte Testament wenig beachte, aber nicht, daß er den Unterschied der Deconomien viel stärker faßt. Wollten denn die Reformatoren im Alten Testamente ganz eigenthümliche Wahrheiten finden, die sich im Neuen Testamente nicht nachweisen lassen? Gegen diese Ausschreitung, welche zur Theokratisirung der Kirche führt, erklären sie sich ja aufs Bestimmteste. Das Wahre des Alten ist auch im Neuen — ist ihnen so gut feststehender Satz wie Socin. Die eigentliche Pointe liegt in der Umkehrung jenes Satzes in den andern: Alles Wahre des Neuen Testaments ist auch im Alten vorhanden, — und diese will Socin eben nicht unterschreiben. Daß er Alles, was nicht im Neuen Testamente befohlen und angeordnet ist, als etwas dem Alten Testamente Eigenthümliches, aber nur Temporäres ansieht, darin liegt kein specifischer Unterschied; von den Cerimonien haben die Reformatoren dies ebenso behauptet, wie von den bürgerlichen Gesetzen, ja selbst vom Dekaloge.

In der vorhergehenden Erörterung haben wir uns den Weg gebahnt, um mit leichter Mühe die Motive dieser abweichenden Anschauungsweise zu verstehen. Weder bei Valius noch bei Faustus Socinus bildet eine energische tiefgreifende religiöse Entwicklung die Triebkraft ihrer Anschauung. Damit wollen wir ihnen nicht alle religiöse Wärme und Tiefe absprechen; aber es war ihnen mehr um die richtige Erkenntniß der christlichen Religion als um ihren persönlichen Glauben zu thun. Der polarische Gegensatz von Gesetz und

<sup>1)</sup> Otto Fock, der Socinianismus, Kiel 1847. S. 327.



Evangelium hatte nicht in dem andern von Buße und Glaube sein Correlat und seine feste psychologische Wurzel. Daher konnten sie die Bibel betrachten, auch ohne sie gerade unter die Beleuchtung jenes Gegensatzes zu stellen. Daß in der katholischen Kirche das alttestamentliche Wesen stark Platz gegriffen hatte, konnte ihre Meinung vom Alten Testamente nur herabstimmen. In jenen Versammlungen reformatorischer Freunde zu Vicenza, an denen sich Felio Sozzini seit 1546 eifrig betheiligte, wurden alle überlieferten Dogmen einer sorgfältigen Kritik unterworfen, von vorneherein mit Mißtrauen betrachtet <sup>1)</sup>. Ob hier auch die Bedeutung des Alten Testaments erwogen wurde, ist ungewiß, wahrscheinlich aber, daß man sich bald entschieden sträubte, dogmatische Beweisstellen, aus diesem Theile der Bibel entnommen, irgendwie gelten zu lassen. Gerade hiervon geht auch später die Rücksichtnahme aufs Alte Testament bei seinem größeren Neffen Faustus Socinus aus. — Fürs Andere fehlte es der Richtung an einer Gemeinde. Das wird uns als Motiv besonders klar, wenn wir uns erinnern, daß die Ausbildung der Lehre vom *usus legis* ursprünglich an die Gemeindebedürfnisse (Visitationsartikel!) genau anknüpfte. Wollte man auf keine energische Buße hintwirken, durfte man nicht die Abirrung einer antinomistischen Freiheit bekämpfen, so lag für die Hervorhebung des Gesetzes als solchen auch keine Nothwendigkeit vor. Gegen Antinomismus schützte ohnedies die stark moralisirende Neigung des Socinianismus. — Endlich richtete sich die Polemik der eigentlichen Socinianer auch nicht gegen das Traditionsprincip, wozu in Polen wenig Anlaß war; mithin war es nicht geboten, die Schrift durchweg als einheitliches Gotteswort aufzufassen, um sie als Erkenntnißquelle gebrauchen zu können. Weder die Identität der Frömmigkeit noch die der Offenbarung in beiden Oeconomien zu behaupten, lag ihrem Interesse nahe. Warum sollte also nach Gottes Wille den Israeliten ein so hohes geistliches Ziel gesteckt worden sein, wie den Christen? Socin nahm mehr die *puerilis aetas* des jüdischen Volkes beim Wort; die *constantia* und das spirituale Wesen Gottes, das Calvin stark betont, beides war ihm hinreichend durch die Prophetie gesichert. Das Interesse der eigentlichen Erbauung durch die Bibellectüre lag den Stiftern ferne, während die Gemeinden der Reformation in der neu erschlossenen Lebensquelle überall christlichen Erbauungsstoff zu finden begehrt.

<sup>1)</sup> Vgl. Trechsel, Felio Socini und die Antitrinitarier seiner Zeit. 1844. S. 391 ff.

Wir sehen hieraus, daß den Anfängen des Socinianismus alle die inneren und äußeren Motive fehlten, welche bei den Reformatoren in verschiedenem Grade wirksam sind, um ihre Anschauung zu erzeugen. Nach der positiven Seite hin aber zeigt sich das Gleiche. Ueberwog der Trieb nach richtiger Erkenntniß, so mußte man ohnehin eher zum Distinguiren als zum Vermitteln geneigt sein; das letztere tritt zu Tage, wo außerhalb der Sache liegende Tendenzen dem Triebe seine Richtung geben. Fürs Andere war zwar nicht Faustus, wohl aber Valius Socinus humanistisch gebildet. Jene Christianisirung des Alten Testaments war nur möglich aufrecht zu erhalten, indem man unzähligen Stellen Gewalt anthat und durch Emphasis und Allegorese den einfachen Wortsinne beseitigte oder unterdrückte. Der an der Lectüre der Classiker gebildete Sinn mußte nothwendig jenem Zwangsverfahren widerstreben, und so darf es uns nicht Wunder nehmen, in der Specialexegese der Socinianer einen viel richtigeren hermeneutischen Tact wahrzunehmen, als in den Arbeiten der Kirchlichen.

#### IV.

Indem wir nun auf das Einzelne übergehen, machen wir darauf aufmerksam, daß die socinianische Anschauung vom Alten Testamente selten mit einiger Ausführlichkeit entwickelt worden ist. Ist auch dieselbe bei den literarischen Hauptvertretern im Ganzen die gleiche, so darf es uns doch nicht Wunder nehmen, vielfach auf Sätze zu stoßen, welche von dem Kerne der Ansicht ziemlich entfernt liegen. Da in dem Streite der Socinianer mit der Kirche ganz andere Probleme den Vordergrund einnehmen, Trinität, Christologie, Satisfactionenlehre, so können leicht einzelne Ansichten des Zeitalters mitgeführt werden, ohne einer strengen Kritik unterworfen zu sein, d. h. wir haben nicht eine vollkommene innere Consequenz zu erwarten <sup>1)</sup>.

Wir werden zunächst die Auctorität der heiligen Schrift Alten Testaments besprechen und die hermeneutischen Grundsätze kurz andeuten. Hierauf zeichnen wir die Anschauung vom Alten Bunde selbst, sowohl in allgemeinen Grundlinien und Umrissen, wie auch nach den einzelnen Perioden der israelitischen Religionsentwicklung.

Das Alte Testament darf eine Auctorität ansprechen; denn es

<sup>1)</sup> Wo ich einfach Band und Seitenzahl angebe, bezieht sich das auf die Bibliotheca fratrum Polonorum 1656 ff. Fol.

wird vom Neuen ausdrücklich bestätigt <sup>1)</sup>. Das Maaf dieses Ansehens ist freilich durch das Neue selbst gegeben und darf nicht anderswoher seine Bestimmung und Begrenzung erhalten. Dabei ist freilich vorausgesetzt, daß das Alte Testament nirgend depravirt oder verstümmelt worden sei. Schon hierin zeigt sich der Unterschied, daß nicht, wie bei den Reformatoren, von der heiligen Schrift im Ganzen oder vom Gottesworte ausgegangen wird, sondern nur von der specifisch christlichen Urkunde, dem Neuen Testamente. Daraus folgt, daß kein christliches Dogma eine selbstständige Stütze im Alten Testamente findet. Unsere Lehre von Jesu stützt sich auf das Neue Testament, auf das Alte nur, sofern eine völlige Identität aufgezeigt werden kann. I, 1, 272. Mithin kann Jemand völliger Christ sein, ohne vom Alten Testamente die geringste Kunde erhalten zu haben <sup>2)</sup>. Was daher nicht auch im Neuen Testamente steht, ist bloß als historia zu betrachten, hat also für uns kein normatives Ansehen. I, 1, 298. Dahin gehören unter Anderm die Gesetze Moses <sup>3)</sup>. — Das Alte Testament darf nur die Schriften enthalten, welche zur Zeit Christi vom jüdischen Volke angenommen wurden; denn nur diese sind von Christus bestätigt. Der Umfang des Kanons ist also nicht der der katholischen, sondern der der evangelischen Kirche, und die Apokryphen werden ausgeschlossen.

Das Ansehen des Alten Testaments beruht zwar auf dem Zeugniß des Neuen Testaments, allein dies bezeugt, daß jenes von Gott gegeben sei. Und das ist auch an sich höchst wahrscheinlich. Denn alle anderen gleichzeitig entstandenen Religionen sind untergegangen, nur diese nicht. Im Gegentheil, gerade das Volk der Juden hält noch bis zum heutigen Tage alle Vorschriften genau, selbst sehr

<sup>1)</sup> Faustus Socinus, de auctoritate scripturae sacrae (eine Abhandlung, die er bereits 1570 in italienischer Sprache verfaßt hatte) I, 1, 265—280: Quod attinet ad V. T., cum aperte a Novo Testamento confirmetur, si demonstrabitur Novum Testamentum auctoritatem habere, jure hinc concludetur Vetus Testamentum similiter auctoritatem habere esse existimandum Praesertim ubi non constet aut justa suspicio sit depravatum vel mutilatum fuisse.

<sup>2)</sup> Quin ausim dicere, ut quis vere Christianus audiat, ne ipsius quidem Veteris Foederis notitiam ei ullam habere necessum esse. I, 1, 506.

<sup>3)</sup> Auch dies stimmt mit allen Aeußerungen der Reformatoren überein, wo sie nämlich nicht von praktischen oder dogmatischen Interessen geleitet werden. Vgl. Luther, W. W. III, 1554: „Die Befehle Gottes an Adam, Habel, Mose, David sind Gottes Wort und Befehl, aber es ist mir nicht gesagt und gehet mich nichts an.“ Auch III, 12. 1564.

lästige, wie die Beschneidung und den Unterschied in den Speisen. I, 1, 279. — Schlichting beweist, daß in der Schrift keine Widersprüche sich fänden. II, 1, 53. 54. II, 2, 103. Je mehr vom Alten Testamente zur Historie gerechnet wurde, um so leichter ließ sich dieser Satz vertheidigen. — Aus dem göttlichen Ursprunge folgte auch die durchgängige Glaubwürdigkeit. Dieselbe wird aber auch, wenigstens von den mosaischen Schriften, in dialectischer Weise bewiesen. Man wird überrascht, hier Deductionen zu hören, wie sie von dem älteren Supranaturalismus, als er sich gegen den Rationalismus wehrte, vorgebracht wurden. Moses gab die *fundamenta totius religionis* und somit auch für die ganze Literatur des Volkes Israel. Ebenso merkwürdig ist es, gegen welche weittragende Einwürfe schon Socin die Glaubwürdigkeit zu vertheidigen hat. Man sagte: Jesus konnte sehr wohl die Bücher Moses als mosaisch citiren, weil sie unter seinem Namen gingen, indem sie vorzugsweise von ihm handeln. Socin setzt dem Luc. 20, 37., sowie die *perpetua et constantissima fama et sententia* entgegen. I, 321. Andere warfen ein, Moses schreibe nicht nur als Zeitgenosse, sondern auch über längst vergangene Dinge, und wollten die vollkommene Glaubwürdigkeit nur durch Augenzugenschaft begründet wissen. Allein dieses involvire noch keine Unglaubwürdigkeit; auch Livius und Plutarch schrieben von längst vergangenen Begebenheiten und doch schenke man ihnen Glauben, warum nicht auch Mosi? Ueber Selbsterlebtes konnte er das Richtige schreiben. Wollte er es nicht, so war er ein Lügner. Das müßte aus anderen Nachrichten, deren Verfasser auch Augenzeugen waren und kein gleiches Mißtrauen aufkommen lassen, bewiesen werden. Dies ist aber unmöglich, indem solche Berichte gar nicht existiren. Log er aber nicht über Selbsterlebtes, so vor Allem nicht, indem er eine heilige Sache, seinen sehr intimen Verkehr mit Gott, wiederholentlich bezeugt. Within konnte er auch Früheres aus göttlicher Mittheilung wissen, wie den Inhalt der Genesis. In dieser handelt es sich vorzugsweise um das, was Gott selbst gethan und geredet hat, und hierfür ist Gott doch der aller sicherste Zeuge, noch unangesehen, daß seine Allwissenheit ihm zu Gebote stand. I, 271. — Diese Glaubwürdigkeit des Pentateuchs gibt nun auch die Basis ab, um die *certitudo* der anderen Schriften zu beweisen, von welchen die Verfasser theils unbekannt, theils ungewiß sind. Daß Socin zu den ersteren nicht nur die vier Bücher der Könige, sondern auch Josua und Hiob rechnet, zeugt von nicht geringer Unbefangenheit. Da nun



diese Schriften nichts Abweichendes darbieten von denen, über welche niemals ein Zweifel stattfand, so haben auch sie an der Glaubwürdigkeit Antheil <sup>1)</sup>. Besonders wichtig sind dem Socin die Weissagungen des Jesaja und Daniel, sofern ihre stricte Erfüllung in Jesu den göttlichen Ursprung des Alten Testaments ganz vorzüglich zu erhärten im Stande ist.

Kein Glaubensartikel darf auf Vernunftschlüsse sich stützen, sondern muß sich auf klare, deutliche, übereinstimmende Aussprüche der Schrift gründen <sup>2)</sup>. Hieraus entspringt die Nothwendigkeit einer sichern Hermeneutik. Der Schrifttext selbst ist im Ganzen unverfälscht. Dagegen spricht nicht das Alter der Schriften; denn sonst müßten alle Bücher des Alterthums Depravationen erlitten haben. Und wer sollte im Alten Testamente solche Verfälschungen vorgenommen haben? Doch nur die Juden. Allein diese hätten nur die messianischen Stellen geändert; da wir aber viele finden, welche de Jesu Nazaraeo satis aperte handeln, mithin den Juden das größte Aergerniß darbieten mußten, so ist es höchst unwahrscheinlich, daß unwichtigere Stellen gefälscht seien. Dies trüge nichts aus, da unsere Lehre von Jesu am Neuen Testamente das sicherste Correctiv besitzt. — Mit den Reformatoren wird die *sufficientia* der Schrift behauptet, welche sich auf die *perspicuitas* stützt. Dadurch lernen wir sicher Alles, was uns zum Heile zu wissen nothwendig ist. Denn es ist unglaublich, daß Gott ejusmodi scripta tradi voluisse, e quibus voluntas ipsius perfici et cognosci ab omnibus non posset. Freilich scheinen die *dissidia* in der Exegese jene Deutlichkeit stark in Frage zu stellen. Doch betreffen sie nicht das zum Heil Nothwendige; zum großen Theile sind die Menschen selbst daran schuld, daß ihnen so Vieles in der Schrift verborgen ist. Die Ursache liegt in ihrem unlautern Herzen <sup>3)</sup> oder in Nachlässigkeit bei der Lectüre oder in

<sup>1)</sup> Vgl. *Catechesis ecclesiarum Polonicarum* (zuerst 1609 erschienen, dann von Crell und Schlichting vermehrt herausgeg. Irenopoli 1659) in dem *locus de certitudine sacrarum literarum*.

<sup>2)</sup> Vgl. Andreas Dubith (s. die Geschichte dieses bedeutenden Mannes bei D. Fedl. l. c. p...) an Wolfi l. p. 326: *Hinc propositum fuit, ut nullus fidei articulus ex casuum ratiunculis, sed ex Dei verbo plano atque aperto ac totius scripturae sacrae perpetua quadam consensione atque omni ex parte continua harmonia exstruatur.*

<sup>3)</sup> Nach der gewöhnlichen Auffassung des Socinianismus, nach welcher er überwiegend verständig ist, sollte man dies ethische Moment nicht erwarten.

ihren Vorurtheilen oder in Unkenntniß der Sprachen. — Allein es gibt auch wirklich dunkle und schwierige Stellen. Die hermeneutischen Regeln <sup>1)</sup> stützen sich sämmtlich auf den Satz, daß die Deutung aus der Schrift selbst zu entnehmen sei, und stimmen sonst mit dem überein, was Glaciuss in seiner *clavis scripturae* S. entwickelt. Man solle den Zweck ins Auge fassen, den eine Stelle habe, die übrigen geschichtlichen Umstände, und fleißig die anderen Stellen ähnlicher Art vergleichen <sup>2)</sup>. Der Unterschied von der reformatorischen Hermeneutik scheint darin zu bestehen, daß die Socinianer nicht eine *analogia fidei* als Norm anlegen. Allein diese soll ja nichts Anderes enthalten, als den Gedankenkreis der klarsten Schriftstellen, und eben diese letzteren sollen auch das Hauptkriterium für jede Exegese schwieriger Stellen bilden. Man soll sie messen *ad sententias clarissimas tanquam ad principia quaedam obscuriorum locorum, nec quidquam admittatur, quod ab illis dissideat*. Dagegen bezeichnet es freilich eine Differenz, wenn hinzugesetzt wird: auch dürfe kein Ergebnis gestattet werden, *quod sanae rationi repugnet seu contradictionem involvat*. Aber daran hat man dem Socinianismus entschieden Unrecht gethan, wenn man ihm ausbürdete, er mache die bloße Vernunft zum obersten Auslegungstribunal; dieses ist auch ihm die Schrift selbst. Das nude Unverständige wollten ja auch die Reformatoren ausschließen. Jene Stellung brachte es aber leicht dahin, daß die Exegese sich bedeutend freier bewegen konnte, frei von den Banden einer engen Dogmatik, indem jene klaren Stellen nicht, wie in der lutherischen Kirche, zu einem fertigen Systeme concreseirten.

Eine besondere Erwägung forderten aber die Citate des Alten Testaments im Neuen. Hier konnte ein gewisser Conflict nicht ausbleiben. Der aufmerksame, humanistisch gebildete Sinn konnte nicht die Naivetät der Kirchlichen theilen, ohne Weiteres den Sinn der alttestamentlichen Stelle nach ihrer Anwendung im Neuen Testamente zu reguliren. Es bedurfte gewisser Vermittlungspunkte. Wie Johann Orell offen zugibt, wird das Alte Testament oft nur dem Sinne, nicht den Worten nach citirt (II, 1, 25. 335. 368.) oder nur nach den LXX und nicht nach dem hebräischen Urtexte (II, 1, 26. 386. 404.); ja es wird auf ganz andere Stellen und Personen

<sup>1)</sup> Eine kurze Zusammenstellung von 12 hermeneutischen Regeln von einem Unbekannten erwähnt Bock, *historia antitrinitariorum* I, 1, 28.

<sup>2)</sup> Vgl. die betreffenden Stellen in der Rakauer Catechesis.

angewendet, als es der *sensus literalis* erlaubt (*ibid.* 1, 56. 162. 420. 2, 82 f. 172. 180. 210.). Mithin kann man oft nur eine bloße Aehnlichkeit der Stellen zugeben, so daß von der Identität des Sinnes selbst Abstand genommen wird <sup>1)</sup>. — Indes erschien die fast durchgängige Anwendung dieser Fassung bedenklich. lieber sucht man die stärkere Auctorität des Neuen Testaments durch eine Nachgiebigkeit gegen den theologischen Zeitgeist zu stützen. Man flüchtet zur Annahme eines mystischen Sinnes neben dem *sensus literalis* oder *historicus*. Bekanntlich herrschte im Mittelalter die Annahme von mehreren *sensus*, indem man die Application einer Stelle mit dem Sinne verwechselte und in denselben hineinwob. Sowohl die Heiligkeit als die sublimitas der Schrift schienen eine solche Vielheit (3 oder 4) zu gebieten, um den Reichthum ihres Inhalts darzulegen und einen strengen Unterschied von allem profanen Schriftthum zu begründen. Doch trat die Rehrseite dieser Ansicht bald hervor: es entstand eine maaslose Willkür in der Interpretation. Da wies Joh. Gerson nach, daß der bisher so verachtete *sensus literalis* gerade der recht kirchliche sei, daß alle Väter und besonders die Concilien sich immer nur auf diesen gestützt hätten. Die Reformatoren steigern noch in der Theorie den Werth des historischen Sinnes; allein dieser gute Wille wird bei ihnen theils durch die Rücksichtnahme auf den erbaulichen Schriftgebrauch, theils durch die noch unfreie, gebundene Art, wie man das Ansehen des Neuen Testaments faßte, auf das Vielfachste paralysirt. Der für die Folgezeit in hermeneutischen Dingen fast kanonische Placius nimmt denn das Recht des *sensus mysticus* auch in die Theorie auf, mit solcher Wirkung, daß selbst J. J. Rambach (1721) noch denselben als schlechthin nothwendig vertheidigt, der neueren Zeiten gar nicht zu gedenken. So darf es uns nicht Wunder nehmen, daß auch die Hermeneutik des Socinianismus einen solchen mystischen Sinn kennt. Vielmehr muß es als ein Fortschritt angesehen

<sup>1)</sup> S. J. Socin in seinen *lectiones sacrae* I, 1, 291: *Saepius citantur loca ad ostendendam rerum similitudinem et ita accommodantur ad propositum illius scriptoris et quodammodo conferuntur cum eo, quod ille affirmat.* Am ausführlichsten spricht er hierüber l. c. p. 288—319. Noch weiter geht er, wenn er meint, die Apostel hätten sich bisweilen dem Verständniß und der Gewohnheit ihres Zeitalters accommodirt, wenn sie frei nach den LXX citirten. Wo indes eine wirkliche Differenz mit dem hebräischen Texte vorliegt, muß das neutestamentliche Citat das Richtigere darbieten. p. 297. Schlichting (*comm. ad ep. ad Hebr.* I, 2.) unterscheidet *allusio*, *sensus*, *accommodatio*.

werden, daß man die Nothwendigkeit einer wirklichen Vermittelung fühlte; denn dies setzt ein Bewußtsein von bestimmten Unterschieden voraus.

Natürlich standen die Prädictionen hierbei in erster Reihe. Socin macht darauf aufmerksam, daß schon die Juden in ihren Midraschim mehrere Sinne haben. Er hebt aber auch die Cautel hervor, daß aus solchem mystischen Sinne nichts mit voller Gewißheit erschlossen werden könne <sup>1)</sup>. Nach der einfachen Bedeutung haben nämlich die Weissagungen meist in Andern als in Christus ihren Ausgang und ihre Erfüllung gefunden; sofern sie aber später auch in Christo factisch erfüllt wurden, muß man schließen, daß in ihnen unter „der Rinde der Worte“ noch ein anderer Sinn gelegen habe. Socin gebraucht hier für den Wortsinu jenen alten Ausdruck *cortex*, den selbst Calvin nicht in ähulichem Falle verschmähte, und der den Literalinn tief erniedrigt <sup>2)</sup>. Bisweilen kommt in jenen andern Personen eine *figurata*, *licet admodum consueta*, *sententia* zur Erfüllung, in Christus dagegen die wörtliche; bisweilen verhält es sich auch umgekehrt. Hieraus erklärt er den falschen Schein, daß die neutestamentlichen Schriftsteller das Alte Testament bisweilen nicht ganz richtig citiren oder mit unpassenden Stellen. Es ist keine Absurdität, wenn von einem doppelten Sinne gesprochen wird; vielmehr ist dies den Weissagungen gerade recht eigenthümlich. Oft wollte der heilige Geist in Einer Weissagung Mehreres zusammenfassen. Auch verhüllte er wohl den Sinn selbst unter Bildern, damit das volle Verständniß erst recht eintrete mit der Erfüllung. Vieles vom Messias Gesagte ist nur *figurata dictum*. So gehen Ps. 2. und 16. auf David, in weiterem Sinne auf Christus, und so deuten es die Apostel. Dafür, daß der ganz wörtliche Sinn erst später seine Erfüllung erhält, zeugt Deuter. 18, 18. Die Stelle, obenhin angesehen, will sagen, Gott werde dem Volke stets einen Propheten erwecken, durch den er demselben seinen Willen untrüglich kundgibt. Ganz wörtlich aber geht die Stelle auf irgend einen ganz ausgezeichneten und erhabenen Propheten. Jenes aber kann nicht richtig sein, sofern es häufig unerfüllt blieb, z. B. zur Richter-Zeit; mithin mußte sich die zweite Bedeutung allmählich als die richtigere herausstellen. Beiläufig: mit dieser Voraus-

<sup>1)</sup> Verum est, quod (Judaei) nolunt, ex isto sensu non literali quidquam omnino ac firmissime concludi atque asseverari posse. I, 296.

<sup>2)</sup> De auctor. S. S. I. p. 267.



setzung weicht Socin stark von der reformatorischen Behauptung ab, daß es im Alten Bunde eine durchaus ununterbrochene Reihe von Predigern des reinen Evangeliums gegeben habe. Ein Beweis dieses Satzes hätte die harte Aufgabe zu zeigen theils daß alle genannten Richter eine bleibende, geschichtliche Continuität darstellen, was gegen die ausdrückliche Behauptung der Urkunden, theils daß diese Richter (also auch Simson) das reine Evangelium fortgepflanzt hätten. — Aus Obigem folgt, daß der mystische Sinn in einigen Stellen proprie, in anderen improprie liege. Er entspricht mehr der Höhe der Worte, doch sind bei der Deutung nicht alle Wörter einer Stelle mystisch zu verwerthen. II, 2, 172. 92. Johann Crell faßt die ganze Ansicht so zusammen: *Duo sunt sacrarum literarum Veteris Foederis sensus, licet alii quatuor constituent, — unus literalis, ex quo semper firmissime concludere licet, alter mysticus seu reconditus, qui et verbis et rebus literalis sensu significatis innuitur. Ex hoc sensu non possumus firmiter argumentari, nisi eum vel Christus vel ipsius apostoli vel alii homines divini ipsis similes, qui Spiritus Sancti in scriptura loquentis mentem perspectam habebant, nobis aperuerint, vel eventus ipse eum retexerit, vel denique illi, cum quibus nobis res est, eum agnoscant.* II, 1, 420.

## V.

Auf den ersten Blick scheint die Ansicht von der Schrift, scheinen die hermeneutischen Principien kein Moment darzubieten, aus welchem sich der bedeutende Gegensatz gegen die kirchliche Anschauung vom Alten Testamente herleiten ließe. Genauer angesehen, finden wir ihn darin, daß die Socinianer keine *analogia fidei* in kirchlicher Form finden, vollends nicht Auslegungsnorm. Dieselbe sollte freilich nur eine Zusammenfassung der klaren Schriftstellen sein, ähnlich wie Melanthon's erste *loci theologiae* über ihr verborgenes dogmatisches Lebensblut sich selber nicht klar sind. Allein Flacius enthüllt, ganz im Sinne der Reformatoren, den eigenthümlichen Unterschied zwischen der *analogia fidei* in ihrer wirklichen Bedeutung und einem derartigen biblischen Consensus: er setzt statt dessen eine *forma catechetica* oder das apostolische Symbolum mit voller Auslegung und vollzieht so die Lösung jener fälschlich angenommenen Identität des objecti-

virten Glaubensinhaltes und des objectiven Schriftconsenses, die sich beide decken sollten.

Den Kern dieser Glaubensanalogie bildet aber der reformatorische Gedanke von der Offenbarung. Daß dieser dem Socinianismus fehlt, erklärt die wesentlich andere Auffassung des Alten Testaments, die er vertritt.

Nach Socin rührt freilich der Alte Bund von Gott her; er will sogar keine natürliche Gotteserkenntniß statuiren, was erst Spätere (Crell u. A.) thun. Allein diese Offenbarung reducirt sich auf göttliche Mittheilung: der Begriff ist rein formal, der Inhalt der Offenbarung selbst steht mit dem tiefsten Wesen des offenbarenden Gottes in keinem genuinen Zusammenhange.

Anders bei den Reformatoren. Wenngleich hier auch die Offenbarung oft als Mittheilung gefaßt wird, so daß man den gesamten Schriftinhalt nicht selten als das Object hinstellt, so ist der innerste Kern des Geoffenbarten doch stets der göttliche Heilszweck und der göttliche Heilswille. Wo daher auch etwas von Offenbarung sich findet, da wird sofort postulirt, daß hier auch ein Heilszweck mitgetheilt werde und daß Gott selbst an der energischen Durchführung desselben sich theilige, und die Heilsthat geht mit der Kundmachung des Heilswillens Hand in Hand. Die später erfolgte Auflösung dieses Begriffes, die recht eigentlich in den Zeiten des blühendsten Orthodoxyismus vollbracht wurde, bestand wesentlich darin, daß man irgend welchen unbestimmten, dem Heilsgedanken ganz fremden Stoff der Offenbarung aufnöthigte und somit den Begriff rein formal bestimmte, — also ähnlich dem Socinianismus. Aus jener richtigen Grundidee verstehen wir es nun, daß die Reformatoren, weil sie im Alten Testamente nothwendig Offenbarung des wahren Gottes sehen mußten, nun auch überall nach Heilszweck und Heilsthat fragten und dies fanden. Worin sie fehlten, war nur dies, daß sie, im Vollgeföhle der durchschlagenden Bedeutung dieser Offenbarungsidee, das Maß dieses objectiven und subjectiven Heiles zu christlich bestimmten. Und deßhalb fanden die sächsischen Reformatoren in der Frömmigkeit des Alten Bundes, oft in fast stürmischer, den Text erdrückender Weise, den Glauben an Christus, dagegen Calvin in etwas anderer Wendung den Glauben an Unsterblichkeit und ewiges Leben. Wie wir sahen, erklärte sich aus dieser Nuance der Auffassung auch die kühlere Stellung, welche Calvin zu den christologischen Deutungen einnahm.

Dieser Heilsgedanke, in welchem die heiligende und sündenver-

gebende Gnade Gottes den innersten Mittelpunkt bildet, fehlt dem formalen Offenbarungsbegriffe Socin's. Man sieht: es war durchaus kein Interesse vorhanden, aus der Thatfache des Geoffenbartseins auf irgend einen bestimmten Inhalt des Alten Bundes zu schließen. Daraus folgt denn von selbst eine viel unbefangene Betrachtung der alttestamentlichen Dinge; wir werden von Einsichten überrascht, welche dem relativ geringen Grade der Sprachkenntniß nach nicht zu erwarten sind. Ein Vorzug, den wir offen anerkennen können, ohne indeß das Eingeständniß verweigern zu dürfen, daß er durch jenen fundamentalen dogmatischen Mangel zu theuer erkauft sei.

Die reformatorische Anschauung mußte, um sich einigermaßen zu rechtfertigen, an die leuchtendsten Höhenpunkte der israelitischen Religion anknüpfen, mußte das prophetische Element überall aufsuchen, mußte demselben den reichsten evangelischen Gehalt beilegen. Die Kluft zwischen diesen Patribus sanctis und dem eigentlichen Volke wurde dadurch freilich sehr groß, fast unausfüllbar, und eine gläubige Gemeinde des Alten Bundes blieb mehr Postulat als Wirklichkeit. Und ebenso bedenklich war der Sprung von dem klaren Evangelium zu dem Gesetze, das man nur entweder außerhalb der eigentlichen Religion belassen oder als symbolischen Schemen auffassen oder endlich als bloße Hülle mit ganz differentem christlichen Gehalt ausfüllen mußte. — Der Socinianismus dagegen faßt meist das Volk als Ganzes ins Auge und darum auch die historische Substanz der Religion, das factische religiöse Bewußtsein mit allen seinen Lücken, Mängeln, Irrungen, Unvollkommenheiten. Aus dieser breiten nationalen Basis ragen dann die höheren und erleuchteteren Geister hervor, ohne indeß den Boden unter den Füßen zu verlieren. Daß hierin viel Wahrheit liegen mußte, wer sollte es läugnen? Nur lag die große Gefahr nahe, die ganze Religion fast ausschließlich unter den Gesichtspunkt des Gesetzes zu stellen und der höheren Stufe, der Prophetie, nicht im vollen Umfange gerecht zu werden. Sie ward nicht vermieden und dadurch wurde wiederum jener Fortschritt durch einen Rückschritt nach einer anderen Seite hin zu theuer erkauft. Denn immerhin bleibt das Prophetische der eigentliche Geist der israelitischen Religion, ihre innerste Triebkraft, die Quelle ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung. Nicht das Feste, Statutarische, sondern das Strömende, Werdenende macht ihren höchsten Adel aus. Indem der Socinianismus dies, wenn auch nicht verkennet, so doch nicht voll würdigt, nähert er sich der einseitigen Auffassung, wie sie die Theo-

logen des Mittelalters vom Alten Bunde hegten, in ähnlicher Weise gebunden durch eine falsche Religionsidee.

Aus diesen Andeutungen wird es leicht begreiflich, daß man den Unterschied der Testamente viel stärker betonte als ihre Einheit und Aehnlichkeit. Die einzelnen Momente desselben finden sich selten so treffend zusammengestellt, wie bei Wolzogen in den Prolegomenen zum Neuen Testamente, l. c. T. IV, 1 seqq. Gleich der Eingang zeigt eine polemische Wendung. Es sei kein geringer Fehler, der in die christliche Religion eingeschlichen sei, daß man den Unterschied zwischen Altem und Neuem Testamente nicht gehörig anzeige; ja, man wisse kaum, ob die Christen Juden oder die Juden Christen seien <sup>1)</sup>.

Die erste Verschiedenheit liegt in den Bundesmittlern, Moses und Christus. Jener ein Mensch, dieser übernatürlich erzeugt, voll der höchsten Weisheit; jener erhielt das Gesetz durch Engel und sprach wohl wie ein Freund mit dem Freunde, aber Christus wie ein Sohn mit dem Vater. Jesus war ohne Sünde, Moses nicht.

Zweitens sind die Vorschriften sehr verschieden. Zwar wird auch Gottes- und Nächstenliebe geboten, aber beides in beschränktem Umfange und Grade. Moses gestattet Polygamie und spricht nicht von den Tugenden der Geduld, Bescheidenheit, Nüchternheit. Die Ritualien sind an sich unfähig, Gottes Wohlgefallen zu erzeugen; sie vermögen dies nur durch das beigefügte Gebot. Die Werke gelten für sich, ohne Rücksicht auf die Gesinnung. Eine Vorschrift übers Gebet fehlt. Die Strafen sind sehr streng und ungemildert durch Rücksichten auf menschliche Gebrechlichkeit.

Weitere Unterschiede bietet die Vergleichung der beiderseitigen confirmatio. Bei Moses geschah sie durch viele Wunder; die Juden zählen 76 auf, und er galt ihnen darum für den höchsten Propheten, weil die Wunder aller andern Propheten zusammengenommen nur 74 ausmachen. Viel höheren Werth hat die Heiligkeit des Lebens Christi, die wunderbare Macht des durch ihn wirkenden Gottesgeistes, endlich das höchste Wunder: seine Auferweckung von den Todten. — Auch mußte die efficacia des Alten Bundes viel geringer sein; sie erzeugte

<sup>1)</sup> Inter plurimos errores, qui in Christianam religionem irrepserunt, haud exiguus est, quod discrimen inter Vetus ac Novum Foedus seu inter Legem Mosis et Evangelium Jesu Christi non recte intelligatur et explicetur, sed utraque ita confundantur, ut paene sciri nequeat, Christianine Judaei an Judaei Christiani dicendi sint.



nur einen knechtischen, unfreien Gehorsam, nicht einen kindlichen. Die Ausdehnung des Gesetzes war gering; nur für Ein Volk waren die Gesetze berechnet, die auf jedes andere nicht paßten. Wie aber die christliche Religion die höchste Vollendung zeigt, so ist sie auch schlechthin universal. Sie hat einen immerwährenden Sabbath. — Socin selbst macht einmal c. I, 2, 797 ff. auf Jerem. 31. aufmerksam. Der Neue Bund gebe ein Gesetz, das ins Herz geschrieben ist; es muß demnach ganz anderer Art sein als das alte auf Stein. Im Neuen Bunde hören die Sünder auf, Volk Gottes zu sein, nicht so im Alten.

Jene fünf Momente des Unterschiedes, welche Wozogen angibt, treten aber bedeutend zurück gegen Eines, das unaufhörlich wiederholt und dessen Spitze stets gegen die vulgäre kirchliche Auffassung gerichtet wird. Von Allen wird ein solcher Nachdruck darauf gelegt, daß es fast unter die socinianischen Glaubensartikel gerechnet werden könnte. Dies Moment liegt in den in der Thorah häufig vorkommenden Verheißungen eines durchaus irdischen, mit sinnlichen Gütern reich ausgestatteten Daseins. Die klare Hoffnung auf ein ewiges, seliges Leben im Jenseits liegt nicht im Bereiche der alttestamentlichen Religionserkenntniß.

Wir sehen hier dieselbe These aufgenommen, welche Calvin mit solcher Energie und mit der Fülle seines Scharfsinns als absurde Meinung der Anabaptisten bekämpfte. Ein historischer Zusammenhang ist unverkennbar, da ja Valius Socinus lange in Genf lebte. Auch denselben Gegensatz nimmt Faustus Socinus auf, die *spes spiritualis* und *exspectatio carnalis et terrena*. Letztere wird indeß mehr theils als von Mose gegeben dargestellt, theils als Inhalt der Volksfrömmigkeit. — Auch hier tritt wieder zu Tage, was wir so häufig finden. Daß Calvin mit seiner positiven These Unrecht hatte, mußte dem unbefangenen, dogmatisch uninteressirten Socin leicht in die Augen springen, statt aber die ganze Fassung des Problems zu verwerfen oder gründlich zu corrigiren und dadurch den Irrthum in seiner Wurzel zu treffen, nimmt er die bestrittene These selbst auf.

Wie bedeutsam dieser Unterschied sei, wie er den Socinianismus von der reformatorischen Ansicht ungemein weit entfernte, erhellt leicht, wenn man bedenkt, wie die letztere gerade in den prophetischen Theilen die dem Christenthume am meisten verwandten Elemente sah. — Die Einseitigkeit Socin's, obgleich geschichtlich leicht zu erklären, tritt noch deutlicher hervor, wenn wir einen Blick in die Schrift werfen. Der häufig ausgesprochene, damals allgemein gültige Gedanke, daß die

gesamte Entwicklung der israelitischen Religion im Geseze nicht nur ihren Anknüpfungspunkt, sondern auch ihr alleiniges und allseitiges Fundament habe, ward hier verhängnißvoll, indem Socin nun auch die anderen außerpentateuchischen Weissagungen, soweit sie nicht direct auf Christus gehen, nach dieser mosaischen Norm beurtheilte und auf das Maaß derselben einschränken wollte. Fürs Andere täuschte ihn hierbei die Rücksichtnahme auf das Judenthum nach Christus. Er zeigt eine gewisse Neigung, dieselben im Geseze als die richtigen Interpreten ihrer Religion gelten zu lassen, und hier begegnete er theils äußerlichem Gesezeswerk, theils eudämonistischen Hoffnungen. — Uebrigens gibt auch diese Ansicht den Kernpunkt ab für die Bedeutung des zweiten und des vierten der angedeuteten Momente. Denn die Liebe zu Gott findet ihre Einschränkung und die Wirksamkeit der Religion ihr größtes Hemmniß eben in jenen *promissiones carnalis vitae et opulentiae*.

Was nun das Nähere betrifft, so geht die Verheißung, welche besonders im Geseze Moses in unzähligen Wendungen wiederholt wird, auf langes Leben, gute Gesundheit, besonders Freiheit von epidemischen Krankheiten, Fruchtbarkeit des Landes, der Familie, der Heerden, Sicherung vor feindlichem Angriffe oder Sieg über die Feinde, kurz auf einen *status tranquillus ac beatus omnique voluptatum genere refertus*. (Volzogen I. c.) Das sage auch Hebr. 8, 6. Ueber dieses irdische Leben geht keine Weissagung mit klaren, leicht verständlichen Worten hinaus. Und hier muß doch der Literal Sinn den Maaßstab liefern. Denn das Gesez ist ja durchaus nicht allein den Weisen gegeben, sondern dem gesammten Volke. Das Volk kann überhaupt nicht Tiefes verstehen, vollends nun nicht das der Israeliten, das ja in der heiligen Schrift so häufig als hartnäckig und einfältig geschildert werde <sup>1)</sup>. (Freilich lief hierbei sehr häufig der Mißverstand unter, daß man die intellectuelle Ausbildung, den geistigen Schluß, für identisch nahm mit der eigentlichen Cultur und der religiösen Empfänglichkeit.) Die Verheißung eines ewigen, seligen Lebens hätte nicht nur die Fassungskraft des Volkes überstiegen, sondern wäre auch, als göttliches Versprechen, wirkungslos geblieben. Der Socinianismus läßt nämlich keineswegs die Idee einer göttlichen

<sup>1)</sup> Joh. Crell II, 2, 322: Tum temporis, cum lex scriberetur, rudis erat populus Hebraeus et subtilioris illius philosophiae ejusque partis, quae ad disserendi accuratorem et subtilitatem pertinet, ignarus.

Erziehung fallen. Freilich war Gott als Vater im Alten Bunde nicht anerkannt. Wenn er gleich 2 Sam. 7, 17. Pf. 68, 6. 89, 27. so genannt wird, so war die wahre und eigentliche Bedeutung damals noch nicht geoffenbart, nicht in dem Sinne, wie wir Gott als Vater nach der Lehre Christi anerkennen, Matth. 11, 27. Röm. 8, 15. Allein dennoch wirkte Gott thatſächlich in väterlicher Weiſe. Durch das Verſprechen von ſichtbaren Dingen, deren Werth Alle zu ſchätzen wußten, wollte er die ſündige Gewohnheit ausrotten, wie dies auch Väter bei unmündigen Kindern zu thun pflegen; ſie ſollten *ad meliora aspirare*. Dieſe Wendung iſt dem Socinianismus keineswegs eigenthümlich; vielmehr gaben auch die Reformatoren eine ganz ähnliche Antwort auf den Einwurf, daß doch nachweislich die große Maſſe der Iſraeliten den tieferen Sinn und Zweck dieſer Verheiſungen und Verordnungen nicht habe entdecken können. Erſt eine ſpätere Zeit wies die Diſſonanz zwiſchen Mittel und Zweck auf, wenn eudämoniſtiſche Hoffnungen den ſittlichen Trieb reinigen und kräftigen ſollten. — Socin meint, dieſe Weiſſagungen hätten einer beſonderen Beglaubigung bedurft. Denn da ſie ſich eben ganz im Umtreiſe des zeitlichen gewöhnlichen Lebens halten, welches faſt vom Zufall abzuhängen ſcheint, ſo bedurfte es beſonderer Beweiſe, um den Glauben an ſie zu kräftigen. Bloß glückliche Zuſtände hätten freilich thatſächliche Erfüllung gebracht, alſo im Grunde den ſtärkſten Beweis; allein ſie wären zu leicht unbemerkt vorübergegangen. Daher veranlaßte Gott recht in die Augen fallende Wunder, zum Zeichen, daß die ganze Leitung des Volkes Sache Seiner Providenz ſei und nicht vom Zufall, ſondern von Seinem Willen abhinge <sup>1)</sup>. Vorzüglich gehörten zu dieſen Wundern die häufigen Engelerſcheinungen. Und ſolcher übernatürlichen Hinweiſungen bedurfte es auch; denn, wie Wolzogen bemerkt, pflegt Gott auch heidniſchen und ungläubigen Völkern irdiſchen Segen zu verleihen, ſobald ſie Gerechtigkeit üben und ſich der Tugenden beſleißigen, welche das Licht der natürlichen Vernunft ihnen

<sup>1)</sup> Er ſchreibt an Andreas Dudith: *Cum promiſſiones ſub Vetere Foedere factae continuerint res temporarias et intra gyrum vitae, quam in hoc orbe mortales degimus, ſubſiſtentes, quae quidem res multis a caſu pendere atque administrari videntur, propemodum necesse fuerit religionem illam ſignis aliquibus ſpecioſe in oculos incurrentibus longo tempore confirmari atque ea ratione populo iſti providentiae erga ſe divinam fidem fieri; alioquin quantumvis ſecundis rebus promiſſa ſua comprobasset Deus, nihil effectum fuiſſet.* I, 1, 498.

zeigt <sup>1)</sup>. Mithin würde hier in der Frömmigkeit selbst kein Unterschied obgewaltet haben; ja auch die Offenbarung wäre nur dadurch unterschieden gewesen, daß Gott dem Volke Israel diese Segnungen für Gesetzeserfüllung ausdrücklich verheißen und dann gewährt, den Heiden aber nur thatächlich geschenkt habe. Dies führt darauf, dennoch ein gewisses Mehr in den Weissagungen anzunehmen.

• Und eben dahin drängt die bekannte Schlußfolgerung des Herrn <sup>2)</sup> den Sadducäern gegenüber, um ihnen aus dem Alten Bunde, ja aus dem Gesetze selbst, das Dasein eines ewigen Lebens zu beweisen, nicht minder die mehrfache Andeutung, daß die Heiligen des Alten Bundes wirklich des ewigen Lebens theilhaftig geworden seien. Dies letztere ergibt sich aus jener Stelle (Socin) und aus Hebr. 11, 39. 40. (Wolzogen). Beide schließen daraus, daß an einigen Stellen des Gesetzes mystice ein ewiges Leben angedeutet werde, keineswegs clare atque aperte <sup>3)</sup>. Joh. Crell findet hier eine Vermittelung. Nirgend sei in den mosaischen Schriften ein klares Zeugniß über Auferstehung und jüngstes Gericht zu entdecken: dafür spricht Christus am deutlichsten, indem er nur Exod. 3, 6. allegirt und damit eingesteht, daß eine deutlichere Stelle nicht vorhanden sei. Kein Mensch würde aber darauf kommen, aus jener die Wirklichkeit eines ewigen Lebens zu schließen — nisi divino afflatus Spiritu vel a Christo aliisque viris divinis jam edoctus, clarius procul dubio allaturus ex Lege testimonium, si quod extitisset <sup>4)</sup>. — Sind nun die Gläubigen, welche nach dem Beispiele der Erzväter lebten, der ewigen Seligkeit theilhaftig geworden, so konnten sie dies nicht vi legis, sondern nur durch den Glauben (Joh. Crell), der allein auf unsichtbare Güter hinweist. Mithin war in ihnen eine scintilla fidei et spei, welche durch kein Unglück ausgelöscht werden konnte und die ihnen einen Lohn für ihren Gehorsam auch jenseits dieses Lebens zeigte <sup>5)</sup>. Man sieht, wie

<sup>1)</sup> Zu seiner Introductio ad utilem lectionem librorum Novi Testamenti, IV. p. 250.

<sup>2)</sup> Matth. 22, 32. Marc. 12, 26. 27. Luc. 20, 37. 38.

<sup>3)</sup> S. Tom. I, 1, 507. IV. p. 6.

<sup>4)</sup> S. II, 2, 307.

<sup>5)</sup> Wolzogen l. c. IV, 6: Nullum est dubium sanctos et pios majus aliquod praemium suae sincerae obedientiae a Deo exspectasse, quam quod in hac vita consequerantur, sed non vi clarae promissionis, verum dictante id eis altiori quodam spiritu exercitati ipsorum animi, quo se in profundam considerationem infinitae bonitatis atque potentiae Dei demerserunt et ex ea



sich Wolzogen mit diesen Worten schon mehr der kirchlichen Ansicht nähert, hätte nur nicht als das einzig mögliche Object einer höheren, überirdischen Hoffnung ihm das ewige Leben vorgeschwebt, viel eher eine dauernde Verbindung mit Jehovah. — Dagegen will er nicht dem Ausspruche Socin's entgegenzutreten, daß in keinem der Heiligen des Alten Testaments eine volle Erkenntniß der christlichen Wahrheit gewesen sei, I, 2, 497. Und treffen einzelne Glaubensmomente zusammen, so waren auch diese bei den Gläubigen des Alten Testaments alio gradu vorhanden, als bei den Christen; der Unterschied von veritas und umbra schwindet auf keinem Punkte, I, 1, 507. Ueberhaupt wird geläugnet, daß die vollkommene Gerechtigkeit im Alten Bunde möglich gewesen sei; Gott habe sich begnügt, wenn die Menschen des irdischen Lohnes sich würdig bezeugt hätten. Bei der Vergpredigt erörtert Socin sehr deutlich, daß von einer Gleichheit der leges et praecepta in beiden Deconomien nicht die Rede sein könne — ein entschiedener Gegensatz gegen die reformatorische Auffassung, welche deshalb den Inhalt der lex so ausweitete und vertiefte, daß er fürs Neue Testament paßte, I, 2, 35 ff.

Aus dem Bisherigen folgt leicht, daß die Socinianer den ganzen Standpunkt des Alten Bundes als einen überwundenen betrachten mußten. Allein sie hatten noch bestimmte Gründe, die vollständige Abrogation und Antiquirung des alttestamentlichen Gesetzes zu betonen. Zwar wurde von den Reformatoren, der römischen Kirche gegenüber, hervorgehoben, daß die äußere Zugehörigkeit zur Kirche noch nicht über die innere entscheide, daß also die eigentliche wahre ecclesia nur für den Herzenskündiger sichtbar sei. Dennoch drangen in beide Hauptzweige der Reformation theokratisirende Elemente ein. In der schweizerischen Kirche ist dies bekannt genug durch das Wirken Calvin's in Genf. Aber auch in der lutherisch-sächsischen ward zunächst das vom Stifter so gelobte „weltliche Regiment“ als Gottes Ordnung angesehen, und hieraus folgerte man Pflichten für die „christliche Obrigkeit“. Man glaubte hierdurch die Christianisirung des Volkes beschleunigen zu können; man vergaß, wie leicht man durch diese vorschnelle Anticipation des Ideales den Proceß ins Stocken bringen, wie leicht man zu eben jener traurigen Vermischung heterogener Elemente gelangen konnte, die man in der kirchlichen Hierarchie so eben

concluserunt neutiquam fieri posse, quin Deus fidelem ipsorum operam atque obsequium alia post hanc vitam remuneratione pensaturus sit.

erst abgeschüttelt hatte. Und mochte man in der Theorie der Abrogation des mosaischen Gesetzes noch so hold sein: die „christliche Obrigkeit“ brauchte eben juristische Normen und sollte sie da nicht zu dem allgemeinen Erbauungsbuche der Christen, dieser als gleichmäßig wahre Offenbarung hingestellten Urkunde, greifen? Ueberdies war nur das Statutarische aufgehoben; unter der Decke ruhte das ewig gültige Naturrecht, — wie viel gehörte nun dem einen, wie viel dem andern Momente an? Kam die religiöse Entschiedenheit, welche allen Abfall vom wahren Glauben haßte, hinzu, verschmolz sich damit die alte Gewöhnung, daß Keterei das größte Verbrechen sei: so mußte mit tragischer Nothwendigkeit daraus eine intolerante Handhabung der Gesetze entstehen, deren alte Schläuche wenig den neuen Most verriethen. So schien es denn geboten, Niemanden in der christlichen Gemeinde zu dulden, welcher „fremden Göttern“ huldigte.

Für die Socinianer war dies mitnichten eine Frage bloßer Theorie. Zunächst hatten sie keine bestimmte Gemeinde; ihre Lehre breitete sich zuerst als Privatan sicht aus und später, sobald die jesuitischen Verfolgungen (schon unter Stephan Bathory, noch mehr unter Sigismund III.) über sie hereinbrachen, war Duldung zu erfahren das Ziel ihrer Wünsche. Aber auch nach ihrer Zerspaltung fand sie in den evangelischen Staaten nur selten hinreichenden Schutz. Jene Versuche, die Obrigkeit nach ihren Anschauungen zu christianisiren, gewannen durch die historischen Umstände bei ihnen keinen Boden. So wurden sie, die verachteten und ausgestoßenen Nebenschößlinge der großen reformatorischen Bewegung, die Verbreiter jener Ideen der Toleranz und Gewissensfreiheit <sup>1)</sup>, welche als die Zierde der neueren Zeit strahlen und als ächte, spät entfaltete Blüthen des Evangeliums angesehen werden.

Vor Allem suchten sie zu beweisen, daß das Gesetz völlig abrogirt sei, also auch die gerichtlichen Verordnungen. *Leges judiciales*, sagt Socin <sup>2)</sup>, *nihil ad Christianum magistratum pertinere arbitror, quemadmodum vulgo et theologi sentiunt*. Denn es fände sich da Vieles, was sowohl mit der im Neuen Bunde

<sup>1)</sup> Natürlich tritt dies erst später hervor. So gehören hierhin vorzüglich zwei Abhandlungen von Samuel Przypcovius (in den *cogitationes sacrae*. Eleutheropoli 1692): *Animadversiones de qualitate regni Christi* und *De jure christiani magistratus*. Bibl. frat. Polon. tom. V.

<sup>2)</sup> In einem Briefe an Philippovicz vom 8. März 1597. S. tom. I, 1, 462.

geoffenbarten Verheißung des ewigen Lebens als auch mit der höchsten Liebe, welche im Evangelio vorgeschrieben wird, stritte. Man spürt hier schon jene eigenthümliche Polemik des viel späteren Deismus hindurch, welche wesentlich die specifisch neutestamentliche Idee der Gnade und humanen Milde als richtenden Maaßstab an die Offenbarung des Alten Testaments anlegt und so die Identität der Testamente in Frage stellt. — Ferner ergibt sich jene Abrogation daraus, daß viele cultische Geseze heute unmöglich mehr gelten können <sup>1)</sup>. Die strengen Verbote gegen das Bluteffen sind aufgehoben und unverbindlich, da sie gegen die christliche Freiheit streiten; in hervorragender Weise zeugen sie für die imperfectio vor Christus. Ebenso sind wir vom Sabbath frei, obwohl die Ruhe Gottes, das begründende Motiv dieser Feier, noch immer fortdauere. Die Apostel hätten eine ähnliche Ansicht vom Geseze gehabt; denn in Act. 15. handele es sich nur um die Opfer der Heiden. Zins zu nehmen, sei den Christen nicht verboten, wenn es dem Nächsten nur nicht zum Schaden gereiche. Wenn aber ein großer Theil der Geseze antiquirt ist und es wegen seines Widerspruches mit dem Christenthume sein muß, woher will man beweisen, daß der andere Theil noch gilt? Oder ist hier eine Auswahl berechtigt, ja nur erlaubt, da doch die engste Zusammengehörigkeit der ganzen Thorah wiederholt behauptet wird? — Hierzu kommt, daß der Alte Bund seine eigene Abrogation selber verkündet. Nach Jerem. 31. Ezech. 36. u. s. w. soll das Gesez ins Herz geschrieben werden; das kann seinem Wesen nach nicht der Bund selbst sein <sup>2)</sup>. Denn dieser ist ein Vertrag, welcher bestimmt, was gethan werden soll, nicht was geschieht. Mithin kann das Neue des Bundes nicht in einem bloßen Geseze bestehen, sondern überwiegend in der Kraft und der Willigkeit, das Gebot Gottes zu vollziehen. Und der Umfang dieser Gebote hat an jener neuen Potenz sein Maaß. — Aus Röm. 5. erhellt, daß vor dem mosaischen Geseze keine allgemeine göttliche Sanction bestanden habe, durch welche jedem Sünder die Strafe des ewigen Todes bestimmt worden wäre. Mithin ist

<sup>1)</sup> Brief an denselben vom 11. November 1596. *ibid.*

<sup>2)</sup> Socin I, 2, 797: *Inscriptio ipsa legis in corda hominum non potest ullo modo esse ipsum foedus. Foedera enim non re aliqua, quae fiat, sed quae fieri debeat, continentur, ut ipsi sensui communi manifestum est. Quod idem planum facit exemplum veteris foederis, quod profecto non fuit illa inscriptio legis in lapidibus, sed pactio cum populo, ut ea faceret, quae ibi scripta erant.*

diese Voraussetzung ganz irrig. Im Gesetze selbst finden sich zwar dergleichen Drohungen über Ausrottung aus dem Volke, allein sie gehen nicht auf den ewigen, sondern auf den irdischen Tod. Und selbst wenn man sie mystisch faßt und auf jenen bezieht, so bleiben sie doch immer nur speciell. Wir sind ja nicht mehr an das Gesetz gebunden; denn die unter dem Gesetze stehen, sind auch unter dem Fluch des Gesetzes. Von diesem Fluche hat uns aber Christus erlöst, und Alle werden dieses Segens theilhaftig, welche bereuend an Christum glauben. Ist nun der Alte Bund aufgehoben, so auch jene Sanction; sie war das stärkste Band, welches das jüdische Volk zur strictesten Erfüllung aller Gebote verpflichtete <sup>1)</sup>. — Manche könnten sich darauf berufen, daß die Gesetze des Pentateuch wiederholt als ewige bezeichnet seien. Allein das hat nur den Sinn, daß das Volk sie nicht ändern solle; Gott selbst hat sich damit keineswegs gebunden <sup>2)</sup>. — Tiefer begründet Volzogen die Abrogation. Schon deshalb muß sie vollständig sein, weil Gott der weiseste Gesetzgeber ist. Ein solcher richtet aber die Gebote so ein, daß sie zum Geiste des Volkes passen. Die mosaischen Gebote hat nun Gott so gegeben, daß sie genau der hartnäckigen und knechtischen Natur des israelitischen Volkes entsprechen. Within hebt schon allein die universale Bedeutung des Christenthums das Gesetz auf, unangesehen das Zeugniß des Apostels (Röm. 8, 16.), daß wir den Geist der Kinderschaft, nicht des knechtischen Gehorsams empfangen haben <sup>3)</sup>. Während nämlich die Reformatoren die Identität der Gottesgemeinde in beiden Deconomien so stark hervorheben und dafür das eigentliche Volk Israel ganz vergessen <sup>4)</sup>, macht der Socinianer mit dem Kanon *veritas — umbra* auch hier Ernst: Israel

<sup>1)</sup> Vgl. Crell I. c. III, 92—97.

<sup>2)</sup> Socin I, 2, 103: *Deus ita locutus est, non ut moneret se nunquam mandata illa mutaturum —, sed ut populus nunquam ea antiquata esse suspicaretur, nisi prius aliud ab ipso constitueretur. Itaque non sibi ea mutandi, sed populo ex suo nimirum capite mutata censendi viam praecludere voluit.*

<sup>3)</sup> Vgl. die *introductio ad utilem lectionem* N. T. IV, 243 ss.: *Deus utpote sapientissimus legislator tales israelitico populo tradidit leges, quae in ipsius contumacem ac servilem naturam et in illam nondum adultam mundi aetatem apprime quadrabant.*

<sup>4)</sup> Daher ist jener starke Rückschlag zu erklären, welcher (im Deismus) die Sache umkehrt und im Alten Testamente nur einen semitischen Volksstamm erblickt, der uns nichts angeht, — eine Reaction, die bis heute ihre Schwingungen fortsetzt.



ift nicht veritas, nicht die wahre Gemeinde, fondern nur typus, umbra, der das rechte Wefen und Leben der wahren Kirche fehlen muß.

Freilich könnte man einwerfen, daß das jus naturae keineswegs abgefchafft fei, mithin müffe das mofaifche Gefez gelten, fo weit es mit demfelben übereinstimme, ja diefe Momente blieben ewig beftehen und unabänderlich. Und was verlangt denn das Naturrecht? wendet der fcharffinnige Wolzogen ein. Etwa, daß die Bluteffer aus dem Volke ausgerottet werden? Keineswegs; nur dies Eine verlangt es, daß die Mißethäter ihre Strafe empfangen. Und darin erhält das Naturrecht im Neuen Testamente nicht nur keine Abrogation, fondern auch die höchfte Vollendung. Nach zwei Seiten hin: für viel geringere Vergehen treten viel strengere Strafen ein <sup>1)</sup>, und die richtende Macht fteht ungleich höher. Sünden, für welche das mofaifche Gefez nicht die geringfte Strafe anfezt, werden im Neuen Testamente dem Diebstahl, Mord, der Gottesläfterung gleichgestellt, Matth. 5, 22—28. Und wer ift im Neuen Bunde der alleinige Richter? Nicht Menschen, nicht irdifche Magistrate, fondern allein Christus. Ihm fteht es ausschließlich zu, zu strafen, und wer es übernehmen will, bekennt damit entweder, daß er nicht dem Reiche Christi angehört, oder er greift in die Privilegien feines höchsten Herrn mit frevler Hand ein. Den Menschen ift es auch unmöglich, richtig zu strafen, weil die empfindlichften Strafen die Seele treffen und ewig dauern, während nur die leiblichen Uebel in der Macht des Menschen liegen. Ueberdies bekennt ja die irdifche Obrigkeit, indem fie der Majestät das Recht der Begnadigung einräumt, daß in ihrer Justiz etwas Unvollkommenes fei, eine Beimifchung von Unrecht, welche die Gnade paralyfieren foll. Um dieses ohne Schaden der Rechtsidee zu thun, dazu bedarf es eines göttlichen Scharfblicks. Und darum kann auch nur Gott in rechter Weife die Strafen mildern <sup>2)</sup>; mithin werden die Postulate des Naturrechts gerade im Reiche Christi fo vollständig geliebt, wie dies von irdifchen Magistraten unmöglich gefchehen kann. — Der tieffte Grund liegt aber, wie schon hieraus hervorgeht, in der rein

<sup>1)</sup> L. c. IV, 251: Supplicia in regno Christi multo severiora sunt et graviora, quam in ullo regno mundano constituta sunt, adeo ut rigor poenarum in regno Christi etiam mosaicae legis rigorem supergrediatur. Die größere Schwere der Strafen beftimmt Sam. Przipeobius näher dahin, daß sie spirituales feien, nicht leiblich und irdisch. S. tom. V, 638.

<sup>2)</sup> IV, 253: Nulla quippe est talis in Deo justitia, quae cum necessario cogat delicta etiam in resipiscentibus punire.

geistlichen Natur des Reiches Christi. Darum ist auch die Kirchengewalt eine ganz verschiedene, entsprechend dem status populi; und so kann von einer potestas politica keine Rede sein.

## VI.

Diese Grundzüge empfangen aber noch eine schärfere Beleuchtung, wenn wir sehen, wie sie an den einzelnen Stadien der alttestamentlichen Deconomie durchgeführt werden.

Faustus Socinus stellt es als die kirchliche Ansicht auf, daß dem Menschen ursprünglich eine Gotteserkenntniß eingeboren worden, nach welcher er nicht nur im Allgemeinen ein höchstes Wesen, sondern auch Gott als den allmächtigen Venter aller Dinge mit besonderer Providenz habe erkennen können <sup>1)</sup>. Die trockene supernaturale Neigung seines Systems zeigt sich hier in auffallender Weise. Adam hat Alles geoffenbart, d. h. von Gott durch besondere Belehrung mitgetheilt, erhalten, und so ist auch in keinem der Adamiten ein ursprüngliches Gottkennen anzunehmen. Socin fragt: woher bedurfte es einer Offenbarung an die Nachkommen, da diese ja nicht nur eigene Erkenntniß hatten, sondern auch noch die der früheren Geschlechter überliefert erhielten? Nach Hebr. 11, 1. 6. ist die Gotteserkenntniß eine fides; diese aber richtet sich nicht auf ein eingeborenes Wesen, sondern immer nur auf eine empfangene Offenbarung. Hierzu kommt, daß nach dem Zeugniß der Schrift viele Menschen Gott läugneten (Ps. 14. 53. 10, 4.), was bei einer cognitio insita unmöglich sei. Endlich wisse man wirklich von Völkern, bei denen von einem Wissen von Gott gar keine Spur zu finden sei, z. B. in Brasilien; mithin dürfe man von einem consensus gentium nicht reden. Man entgegne freilich: aus der Betrachtung des Weltbaues müsse Jeder überzeugt werden. Allein Aristoteles, der doch gewiß wie kein Anderer vor ihm und nach ihm den Weltbau genau studirt und gründlich gekannt habe, zeige nirgend einen Glauben an göttliche Providenz; und die bloße Annahme eines höchsten Wesens involvire noch nicht eine religiöse Erkenntniß. — Adam besaß auch keine justitia originalis;

<sup>1)</sup> Praelectiones sacrae c. II. (I, 1. p. 537.): ... homini naturaliter ejusque animo insitam esse divinitatis alicujus opinionem, cujus vi cuncta regantur quaeque humanarum rerum inprimis curam gerat, hominibus consulat atque prospiciat.

denn im göttlichen Ebenbilde kann ſie nicht liegen, weil dieſes, dem Zusammenhange des Textes gemäß, nur in der *dominatio omnium rerum* beſteht. Je entſchiedener Socin das Neue Teſtament als die eigentliche Urkunde des Chriſtenthums betrachtete, um ſo weniger konnte er Neigung haben, den erſten Adam mit einer ſittlich-religiöſen Idealität auszuſtatten, wie ſie nur dem zweiten zukam. Dieſem dogmatischen Irrwege, der faſt die jüdiſche und moſlemiſche Tradition hinter ſich läßt, wich der Socinianismus aus. — Mit allen dieſen Sätzen tritt er der in der Kirche damals geltenden Anſchauung entgegen. Denn weder *lex* noch *promissio gratiae* weiß Socin für jene Zeit aufzuweiſen im kirchlichen Sinne. Selbſt Hugo Grotius will im paradieſiſchen Verbot *omne peccati genus* unterſagt und in der Strafe den ewigen, nicht den irdiſchen Tod gedroht finden. Dagegen weiſt Crell (III. p. 90.) auf die Specialität jener Sage hin und zieht den Schluß, es müſſte ja auch im moſaiſchen Geſetze auf *omne peccati genus* der ewige Tod geſetzt ſein, da dies doch eine Erläuterung jener erſten Satzung enthalte; das ſei aber keineswegs der Fall.

Aber wie ſchon Socin ſeine erſte Anſicht da nicht durchzuführen im Stande iſt, wo es gilt, die Nichtgläubigen für den Glauben empfänglich zu machen, ſo behaupten die Späteren, Joh. Crell, Wolzogen, Wiſzowaty, eine angeborene Gotteserkenntniß <sup>1)</sup>. Freilich nicht in jenem umfangreichen Sinne, den Socin leugnete. Die Seele des Menſchen iſt eine *tabula rasa*, ſie empfängt aber doch höhere Eindrücke ſchon vor der Offenbarung. Urſprünglich hat die letztere jedoch die Entwicklung des Menſchen ſo ſtetig begleitet, daß niemals ſein wirkliches Gottwiſſen ein excluſives Product ſeiner Anlage geweſen iſt. Wie bedeutſam dieſe Einſchränkungen auf die Behauptung eines übernatürlichen Urſprungs des Alten Teſtaments im Allgemeinen wirken konnten und mußten, werden wir unten ſehen.

Das geringere Intereſſe veranlaßte nicht, die Zuſtände der „Väter“ ausführlich zu behandeln und ein Gebiet zu betreten, auf welchem die mythenbildende Kraft des kirchlichen Dogmatismus mit gelehrter Thätigkeit reiche Blüthen trieb und treibt. Ueber die Zeit von Abraham bis Moſe finden ſich demgemäß nur wenige Notizen. Entſchieden läugnet man, daß die Väter die Trinität gekannt hätten. Und wie man ſich ſträubte, in dem *faciamus* Gen. 1, 26. einen

<sup>1)</sup> Vgl. die ſehr gute Darſtellung bei Otto Feſt a. a. O. S. 311 ff.

Beweis für die Dreifaltigkeit zu finden (trotzdem daß diese Deutung auf Concilien für die allein kirchliche erklärt worden ist), ebenso wenig wollte man den Besuch der drei Männer bei Abraham, Gen. 18., so auslegen. Vielmehr waren dies drei Engel, wie Hebr. 13, 2. andeutet <sup>1)</sup>. Auch aus anderen Stellen lasse sich dies nicht beweisen <sup>2)</sup>. Die nüchterne Exegese konnte dabei nur gewinnen; nicht minder wurde das Auge für die Eigenthümlichkeit des patriarchalischen Glaubens geschärft. Man untersucht viel genauer als in der Kirche die Nuancen der mannichfachen Gottesnamen; El Schaddai wird als der besondere Name für die mosaische Zeit erkannt <sup>3)</sup>. Andererseits opponirten die Socinianer entschieden dagegen, daß in den abrahamitischen Segensverheißungen ganz klar Christus verheißen und von den Vätern geglaubt worden sei. Erst die Erfüllung öffnete die Augen über den tieferen Inhalt <sup>4)</sup>. Denn man kam hier zu sehr mit der paulinischen Auctorität in Widerspruch, wollte man jeden christologischen Inhalt ablängnen. In ähnlicher Weise neigt sich Samuel Przypcowski nach jener Gedankenreihe hin, welche Calvin so entschieden betont, und die von Socin stets zurückgewiesen wurde. Das Unherwandern der Väter hat nicht seine Erklärung in diesem äußerlichen irdischen Schweben, sondern war eine Figur, ein Bild der auf spätere Zeit von uns anzutretenden himmlischen Erbschaft. Ob nun wir allein diesen Gedanken daraus entnehmen sollen, oder ob er von den Vätern selbst festgehalten wurde, darüber läßt er uns in demselben Dunkel, das allen sogenannten typischen Erklärungen eigen zu sein pflegt. Die Opfer der Patriarchen werden selten erwähnt, da es nicht in ihrem Interesse lag, die flüchtigen Andeutungen der Urkunde

<sup>1)</sup> S. II, 1, 322. III, 2, 29., besonders I, 2, 789 ff. Es sei unnütz, hierüber lange zu reden, da ja schon Luther, Calvin, Musculus, Vorsthaus die trinitarische Deutung nicht gesten lassen wollten.

<sup>2)</sup> *Meras nugae esse diximus, quod Patriarchae fidem istam (an die Trinität) posteris tradidissent, et locum Deut. 32, 7. nihil ad rem facere ostendimus, cum ibi de beneficiis tantum sit sermo, quibus Jehova populum Israelis affecerat.* I, 2, 683.

<sup>3)</sup> Vor Allen in der Schrift Crell's: *De Deo ejusque attributis*, c. 8. und c. 12. in tom. III.

<sup>4)</sup> Vgl. den interessanten Brief F. Socin's an Matthias Radecius (I, 1, 386 f.): *Itaque quod dicis Christum ipsis etiam antiquioribus illis patribus fuisse promissum, id sane fateor. Sed nego ita apertas fuisse promissiones, ut id ipsi intelligerent, nedum ad se pertinere arbitrarentur illud, quod non ipsis, sed eorum posteritati se daturum Deus promiserat.*



zu der Vorſtellung eines geregelten vollſtändigen Cultus auszuweiten. In der Kirche herrſchte im Allgemeinen die von Grotius <sup>1)</sup> vertheilte Anſicht, daß auch bei den übrigen Semiten, den Iaphetiten, ja vielleicht auch den Chamiten, Erinnerungen über die Opfer zurückgeblieben und dieſe, wenn auch ſehr depravirt und Deo mutato, fortgepflanzt ſeien. Daher erklärte man die oft überrafchende Ähnlichkeit der moſaiſchen Riten und Cärimonien mit den heidniſchen.

Die Art und Weiſe, wie der Socinianismus das moſaiſche Geſetz auffaßte, mußte darum von der kirchlichen Darſtellung weſentlich abweichen, weil er dem Geſetze überhaupt in dem ſoteriologiſchen Proceſſe keine integrirende Stelle anweiſen konnte. Freilich ſoll Chriſtus nicht eigentlich Geſetzgeber, ſondern Erlöſer ſein; dennoch ward ihm das Chriſtenthum bald zum Geſetze und darum nöthigte die Unterſcheidung vom Alten Bunde zu einer ſcharfen Betonung des Unterſchiedes zwiſchen moſaiſchem und chriſtlichem Geſetze. Mithin war kein Intereſſe vorhanden, wie in der evangeliſchen Kirche ſelbſt, das ideale Geſetz mit dem moſaiſchen möglichſt zu identificiren; eher konnte der entgegengeſetzte Fehler eintreten, daß man der moſaiſchen lex alle jene Merkmale abzuſprechen ſuchte, die man in der chriſtlichen als die ſpecifiſchen Unterſcheidungskennzeichen angeſehen wiſſen wollte.

Wir unterſcheiden im Moſaiſmus das Gebot ſelbſt, die Strafe, die Sühne und die Verheißung <sup>2)</sup>. Das letzte Moment haben wir oben bereits beſprochen, ſofern es allein hervortritt; anders freilich geſtaltet es ſich, wo es mit dem dritten Momente, der Sühne, zuſammengefaßt wird. Erſteres geſchieht mehr in der reformirten, dieſes mehr in der lutheriſchen Kirche <sup>3)</sup>. In beiden wird übrigens

<sup>1)</sup> Defensio fidei catholicae de ſatisfactione Chriſti adverſus F. Socinum, ed Is. Voſſius. 1617.

<sup>2)</sup> Es liegt dem Moſaiſmus durchaus fern, Strafe und Sühne (etwa wie Mittel und Zweck) zu verſchmelzen oder zu identificiren; dieſe Anſchauung gehört völlig neueren Theorien an, die auf einer mehr antiken als bibliſchen Idee von Gerechtigkeit fußen. Im Schuldopfer, das am tieſten in den ſittlich-religiöſen Proceß eingreift, folgt auf eine Art Selbſtbeſtrafung die Sühne. In den Propheten folgt gleichfalls auf die göttliche Strafe die göttliche Sühne; mit dieſer hebt die Gnadenzeit an nach dem Gerichte; ſie wird aber auch durch einen großen Act der Vergebung erſetzt, nicht durch irgend welches Straf-leiden.

<sup>3)</sup> Keineswegs excluſiv; denn auch in der reformirten Kirche wird ja im Sühnopfer der Kern des Evangeliums gefunden, und Joh. Gerhard in ſeiner Vorrede zum Commentar des Deuteronomiums beſtreitet ebenſo heftig wie

der Inhalt der eigentlichen Gebote im Sinne der christlichen Ethik gedeutet.

Was das erste Moment betrifft, so handelt es sich vorzüglich um zwei Punkte, ob nämlich im mosaischen Gesetze die rechte Nächstenliebe in dem vollen Umfange wie im Neuen befohlen werde oder nicht. Fürs Andere, ob es sich um opera animi handle oder nur um ein Werk der Hände. Schon Faustus Socin bestreitet es dem Paläologus, daß Moses ebenso wie Christus die Nächstenliebe lehre <sup>1)</sup>. Denn dieser Nächste heißt 27 und sein Begriff ist weit enger im Alten Testamente als im Munde Christi. Während dieser in der Parabel vom Samaritaner gerade den Nachdruck darauf fallen lasse, daß ein Nächstenverhältniß auch da stattfinde, wo weder Volks- noch Religionsgemeinschaft vorhanden sei, gehe das hebräische reah nur auf einen solchen Genossen, der sowohl dem Volke als auch der Religion des Juden angehöre. Und die „Fremdlinge“, von denen Levit. 19, 34. die Rede, seien gleichfalls solche, welche in diesen doppelten Verband aufgenommen werden sollen und in religiöser Beziehung es sind; nicht gehe es aber auf Heiden oder Feinde. Die Gegenprobe dieser Behauptung mußte aber in dem Nachweise liegen, daß es gestattet sei de quovis laedente ultionem sumere, wie Wolzogen <sup>2)</sup> richtig fühlte; denn erst dadurch wurde der Gegensatz gegen die neutestamentliche Doctrin schlagend. Dafür sprach nun das bekannte Wort des Herrn in der Bergrede Matth. 5, 43., wodurch er die damals übliche Ergänzung von Lev. 19, 18. als echt mosaisch hinzustellen scheint. Denn daß dieses *μωσαιοις* sich nicht wörtlich im Alten Bunde finde, wußte man sehr wohl. Allein die Sache selbst sei deutlich genug im Gesetze ausgedrückt, wenn auch in anderen Worten, da ja ausdrücklich die Art bestimmt werde, in welcher die rächende Strafe ausgeführt werden solle <sup>3)</sup>. Zu den Feinden gehörten alle

Calvin die bloße irdische Auffassung der mosaischen Verheißungen und zwar als den Hauptirrtum der „neuen Photinianer“.

<sup>1)</sup> Bibl. fr. Pol. I, 2, 27.

<sup>2)</sup> Prolegomena in Novum Testamentum c. 2. ibid. IV, 3 seqq.

<sup>3)</sup> Wolzogen, instructio ad utilem lectionem Novi Testamenti, c. 9. (IV, 285.): Legis mosaicae prima pars de dilectione proximi legitur Lev. 19, 8. Altera autem pars de odio inimici non quidem ad literam extat in Lege Mosis, res tamen ipsa satis clare in ea continetur et aliis verbis, in quibus simul et modus eum odio habendi ostenditur, ut nimirum eradicetur et exterminetur, descripta est. Per proximum sub Vetere Foedere alius intelligebatur nemo

heidnischen Völker, welche noch in Cananäa waren, ebenso die Amalekiter, Ammoniter, Moabiter, soweit sie nicht in die Gemeinschaft des Volkes eintraten. Das Odium gegen diese öffentlichen Feinde Gottes und des Gottesvolkes war stets berechtigt. Jedoch mußte sich der Begriff erweitern auf alle die Gottlosen und Verbrecher innerhalb der Volksgemeinschaft, deren sofortige Vernichtung das Gesetz befohlen hatte. Ob die Socinianer dabei an die Psalmen dachten, läßt sich nicht sagen. — In Betreff des zweiten Punktes finden wir schon Andeutungen darüber, daß das  $\text{וְרָצַח}$ , welches im zehnten Stück des Dekalogs verboten wird, nicht nur auf den bösen Trieb gehe, sondern bereits den Entschluß zur That, ja den *conatus* involvire. Sonst finde sich nirgend ein Gebot für *opera animi*, obgleich das Gesetz im Ganzen bezwecke, den Sinn heilig zu machen. Während für äußerliche unbedeutende Dinge selbst die Ausrottung angedroht werde, sei dagegen nicht die geringste Strafe für den angesetzt, der Gott nicht von ganzem Herzen liebe. „Das Gesetz Christi schätzt und beurtheilt die Werke nach der Gesinnung, nicht die Gesinnung nach den Werken“ <sup>1)</sup>. — Außerdem gab es aber unter den Geboten noch sehr viele, welche fere *ridicula* waren. Diese Auffassung, welche einen verhängnißvollen Mangel an Einsicht in die nationale Eigenthümlichkeit Israels verräth, theilt der Socinianismus mit der Kirche. Beide fanden gerade in diesen Partien das eigentlich Drückende, was das Gesetz zur schweren Last machen sollte, zugleich eine Zuchtschule für das „rohe und eigensinnige Volk“. Dennoch gelingt es jener Zeit nicht, sich in die Fremdartigkeit dieser Gebote <sup>2)</sup> zu finden. Während aber die Kirche hier gern, wenn auch principwidrig, allegorisirt, so sucht der Socinianismus einen anderen Ausweg. Daß

---

quam Israelita, qui etiam ibidem in citato legis loco filius populi seu popularis appellatur; et hebraica vox Reah, quae latine reddita est proximus, significat proprie amicum, socium, familiarem, pro quali neminem licebat agnoscere, nisi qui esset ex eodem populo Israelitico.

<sup>1)</sup> IV, 4: Ad opera animi nemo proprie loquendo obstrictus erat, tametsi lex eo collimaret, ut hominis animum sanctum et perfectum redderet. Quocirca nulla in Lege poena in eum erat constituta, qui Deum non ex toto corde diligeret... Nimirum Lex Christi opera judicat et aestimat ex animo, non ex operibus animum.

<sup>2)</sup> J. B. Bluteffen, nicht das Böcklein in der Milch der Mutter zu feden, nicht Wolle und Feinen auf Einen Acker zu säen, Hasen und Schweine nicht zu essen, Ochsen und Esel nicht zugleich vor den Pflug zu spannen u. s. w.

nämlich Gott dergleichen Dinge befohlen haben sollte, mußte, so meint man, jedem Israeliten unglaublich erscheinen. Und deshalb ordnete Gott alle jene Wunder und vorzugsweise die Engelererscheinungen an. Jene als Sanctionsmittel der Offenbarung aufzufassen, war der Kirche geläufig, dieses nicht. Darauf hatte schon Faustus Socin (in einem Briefe an Andreas Dudith) hingewiesen, später betonte es Joh. Crell <sup>1)</sup>. Dagegen neigt dieser dazu, die Gesetze über die Reinigung zu symbolisiren und spirituell zu fassen. Durch solche Gebote, wie Lev. 11, 44 f. 19, 2. 20, 25. 21, 8., sollten die Israeliten und vorzüglich die geweihten Priester daran erinnert werden, daß sie sich in keiner Weise befleckten oder ihre Seelen verunreinigten <sup>2)</sup>.

Auf die wirklichen Vergehungen und Gesetzesübertretungen mußte freilich Strafe erfolgen. Hierbei mußte die übliche kirchliche Ansicht mit dem Thatbestande und dem deutlichen Schriftworte in übeln Conflict kommen. War nämlich das Gesetz als solches nicht nur von Gott gewollt, sondern auch der (ideale) Gotteswille, so verdiente jede Uebertretung Strafe; die Opfersühne wurde dann der evangelische Theil und hatte den Effect der Gnade. In dieser Deduction war freilich nicht mehr als jedes Glied irrig. Denn sehr viele Uebertretungen erhalten keine Strafe noch Strafandrohung, und ganze Klassen von Gesetzesübertretungen sind schlechthin unsühnbar. Die Andeutungen der socinianischen Theologen bringen freilich in diese schwierige Sache kein genügendes Licht, enthalten aber viele sehr richtige Winke. Wenige nehmen den kirchlichen Satz, daß das Gesetz kein wahres Vergehen ungestraft lasse, so ohne Weiteres an, wie Jonas Schlichting thut <sup>3)</sup>. Anders Joh. Crell. Von der Strafe des ewigen Todes konnten die Opfer so wenig befreien, daß sie nicht einmal vor dem zeitlichen Tode und der Tödtung schützten; höchstens hoben sie einige leichtere Strafen oder Unbequemlichkeiten (*leviores*

<sup>1)</sup> Jenes I, 1, 498 f., dieses in der Schrift *De Deo ejusque attributis*, c. 11. Tom. III, 28. Dort heißt es: *Præcepta Veteris Foederis maxima ex parte ejusmodi sunt, ut difficile sit creditu illa a Deo manare, adeo vel levia vel sana vel superstitiosa vel etiam stulta ac ridicula et in summa parum Deo digna videri queat, ut ita necesse fuerit, ut longo temporis tractu Deus nunciorum coelestium apparitionibus miraculisque evidentibus fidem perspicue faceret legem illam a se promulgatam esse.*

<sup>2)</sup> *De Deo* c. 25. t. III, 75.

<sup>3)</sup> Tom. II, 1, 189.



hujus vitae poenas aut incommoda) auf. Allein Gott hat seine Gesetze nicht mit Blut geschrieben, noch auch für jede Uebertretung die Todesstrafe bestimmt (wie die kirchliche Lehre von der vertieften Anschauung der Sünde aus meinte), sondern hat nur für gewisse Sünden die Vernichtung festgesetzt, und hier konnte kein Opfer helfen. Für andere Vergehen verordnete er sowohl eine Buße als auch ein Opfer, wie beim Mord; andere wiederum hatten gar nicht den Werth eines crimen, und diese sind es, welche vorzugsweise durch ein sacrificium lustrale gesühnt werden, wie z. B. die Todtenberührung <sup>1)</sup>. Daher sage auch David Ps. 51, 17., daß Opfer nichts vermöchten, nämlich zur Sühnung eigentlicher schwerer Vergehen. Um hier die Schuld zu tilgen, bedarf es durchaus eines besonderen Actes des göttlichen Erbarmens in völlig unmittelbarer Weise <sup>2)</sup>.

Bei der Frage nun, inwiefern durch die Opfer eine Sühne erfolge, ward der Blick durch ein polemisches Interesse gegen die kirchliche Satisfactionstheorie theils geschärft, theils getrübt. Konnte man nämlich schon im Alten Testamente diese Idee finden, so war der Rückschluß auf das Neue im Hebräerbriefe ungemein nahe gelegt und durfte nicht sofort abgewiesen werden. Dennoch ward sowohl die Stellvertretung geläugnet, als auch der Sühnebegriff selbst und sein Umfang. Zwischen Thier und Mensch, sagt Socin <sup>3)</sup>, sei ja keine Verwandtschaft; wie kann Gott (Ps. 50, 8 ff.) durch die Schlachtung eines Viehes etwas wirklich gegeben werden? Und darum fehlt den Opfern alle genugthuende Kraft. Mag immerhin das Opfer Christi ein imago genannt werden; es kann der veritas antitypisch entgegengesetzt sein, wie bei der ehernen Schlange und Arche. Ueberhaupt besteht das Wesen des Opfers in der Darbringung, durch welche eine Sache Gott gänzlich geweiht und zu seinem Dienste verwandt wird <sup>4)</sup>. Der Einwand, die Opfer hätten nicht durch sich selbst, sondern durch die adumbratio mortis Christi gesühnt, trifft nicht; denn nach

<sup>1)</sup> S. t. II, 2, 136 seq.

<sup>2)</sup> So schon Socin I, 2, 170.

<sup>3)</sup> Praelectiones sacrae I, 1, 584 seqq.

<sup>4)</sup> Joh. Crell in seiner Schrift gegen H. Grotius über die satisfactio Christi behandelt die ganze Frage sehr eingehend. III, 223: Sacrificii ratio maxime consistit in oblatione, per quam res penitus Deo consecratur et in honorem ac cultum ejus convertitur, quam ad rem mactatio est aditus ac praeparatio quaedam.

Lev. 15, 32. wurden ja die Opfer gerade für die unbewußten, geringeren Sünden gebracht, für die schwereren keineswegs (I, 1, 585.), und auf jene möchte doch Niemand die Wirkung des Todes Christi einschränken wollen. Ferner ist das hebräische כָּפַר auch nirgend satisfacere, sondern tegere, oblinendo obturare, und das expiare bedeutet auch nicht „genugthun“, sondern „die Schuld wegnehmen und reinigen“. Ebenso hat das סָפַר, mundare, purificare, mit der Genugthuung nichts zu thun. Besonders ausführlich zeigt dies Socin bei Lev. 16., das wiederholt zum Gegenstande eingehender Besprechung gemacht wird. Manche wollen in dem häufigen Zusatz „Feuerung zum süßen Geruch für Jehovah“ eine Befänftigung des göttlichen Zornes finden. Aber die Redensart ist von Menschen übertragen und bedeutet nur maxima oblectatio. Ueberdies findet sich dieser Zusatz gerade da fast niemals, wo er nach jener Deutung am häufigsten stehen müßte, nämlich bei Sündopfern, sondern fast ausschließlich bei Dankopfern und Brandopfern. Der Zorn Gottes soll durch den Tod des stellvertretenden Thieres gestillt werden, also durch Blutvergießung; allein diese erzeugt ja keinen Geruch, sondern die Verbrennung der Fettstücke. — Durch jene Vermischung des Opfers Christi mit der mosaischen Institution war aber nicht genug gethan. Vielmehr konnte die objective, noch so vollständige Sühne (nach kirchlicher Ansicht) nicht gültig sein und wirksam, ohne daß sie durch den rechten Glauben im Gemüthe des Opfernden haftete. Um so mehr mußte dies postulirt werden, als ein Vertrauen auf die eigene Opferthat eine Wertheiligkeit erzeugen, also die Frömmigkeit des Alten Bundes vergiften konnte. Darum wurde die Sühne durchs Opfer, wie sie objectiv nur galt als umbra des Sühntodes Christi, nur effectiv, sofern sie eine Verheißung der christlichen Dinge enthielt und den Glauben an den Sühntod des Messias voraussetzte. Unglücklicher Weise findet sich nun in allen Opferverordnungen auch nicht die leiseste Hindeutung auf diese Thatfache, vollends nicht als Bedingung der Wirksamkeit der Expiation, ein Mangel, der bei der Genauigkeit der Urkunden höchlich Wunder nehmen muß. Man hatte sich aber so sehr in die Idee hineingelebt, daß der Sühntod Christi nicht nur geweissagt war, sondern auch einen ganz selbstverständlichen Glaubensartikel aller Frommen bildete, daß Moses gar nicht nöthig hatte, desselben zu erwähnen. Die Socinianer wiesen nun diese Unterstellung einfach zurück; denn alle Weissagungen vom Messias

vor Jesajas sind so dunkel, daß man sie als solche erst nach geschehener Erfüllung verstehen und deuten kann <sup>1)</sup>.

Ueber den Prophetismus haben wir wenig hinzuzufügen. In den Propheten des Alten Testaments, sagt Jonas Schlichting <sup>2)</sup>, sei Christi Geist gewesen, theils weil der Geist, der die Propheten erfüllte, von Christus handelte, theils weil dieser Geist aus sagte, daß eben das geschehen werde, dessen nächste Ankunft auch Christus verkündigte. Ueber die Art der Einwirkung des Geistes behaupten sie Manches, was wir bei den kirchlichen Theologen jener Zeit finden: der natürliche Geist der Propheten ruhte vollständig, sobald sie, vom heiligen Geist getrieben, redeten. Aber wenn der heilige Geist ihnen auch Alles eingab, so richtete er sich doch in den Worten nach ihrer Individualität; jene waren ja überdies schon Eigenthum der Propheten und bedurften nicht inspirirt zu werden. Daher denn auch die große Verschiedenheit des Styles in den prophetischen und apostolischen Schriften. Um wie viel gebildeter ist doch die Schreibweise eines Jesajas, der aus dem Königshause stammte, als die des Hirten Amos! <sup>3)</sup> — Was nun den Inhalt der prophetischen Rede betrifft, so haben diese erleuchteten Männer zum Gesetze nichts hinzugefügt, sondern es nur weiter auseinandergesetzt <sup>4)</sup>. Wenn sie indeß auch

---

<sup>1)</sup> So schreibt Socin an Matth. Radecius I, 1, 385 f.: De spe ac fide in venturum Christum, qua praediti fuerint patres illi sub Vetere Testamento ita, ut in suis sacrificiis ad illum respexerint, nihil aliud in praesentia dico, nisi me nullo modo diffiteri, Christum ibi adumbratum fuisse, sed nego hoc illos intellexisse, quod nobis demum patefaciendum erat, ut coelestis atque aeternae veritatis et lucis confirmationem ex antecedentibus figuris et umbris haberemus, sub quibus veteres illi omnes conclusi erant usque ad correctionis tempus, Hebr. 9, 10.

<sup>2)</sup> Tom. II, 2, 302. 350.

<sup>3)</sup> J. Crell, de Deo III, 1, 507: Prophetis res ipsae primo et per se suggerebantur, verba autem, utpote jam antea ipsis nota et mentibus ipsorum impressa, proprie loquendo non indebantur a Spiritu Sancto... Hinc videmus, cur tanta sit styli tum in propheticeis tum in apostolicis scriptis diversitas. Quanto sit sublimior, quanto cultior Esaias stylus quam Amosi, nemo qui Hebraea aliquantum intelligit, ignorat. Nempe quia Esaias e regia stirpe oriundus et elegantius ab ineunte aetate loqui didicit, Amosus vero e pastore propheta factus est.

<sup>4)</sup> So J. Socin in einem Briefe an Philippovicz vom 16. November 1596. I, 1, 456.

viel von Gegenwart und Vergangenheit handeln, so war es doch mehr ihre Sache, das Zukünftige und anderes Dunkle und Unbekannte durch göttlichen Geist zu offenbaren; denn unter den Denkmalen, die wir von ihnen übrig haben, gibt es nicht Eines, das nicht irgendwie über die Zukunft etwas aussagte <sup>1)</sup>. Damit erniedrigen sie freilich die Propheten fast zu Wahrsagern und begründeten es durch einen argen Fehlschluß; denn jene Wahrnehmung würde nur verbieten, das Prädicative aus dem Begriff des Propheten schlechtweg auszuschließen. Allein damit befindet sich der Socinianismus ganz im kirchlichen Geleise, wo dieselbe Anschauung dominirte.

Anderß freilich, wo es sich um die bestimmte Deutung der Weissagungen handelte. Wir haben schon oben bei Besprechung der hermeneutischen Grundsätze gesehen, wie der Conflict zwischen dem Ergebniß einer unbefangenen Exegese und der neutestamentlichen Auctorität zu lösen versucht wurde. Man sagte: *juxta nudam verborum sententiam* haben die Worte in Andern ihre Erfüllung gefunden, *juxta figuratam quandam* in Christo. Oder mankehrte die Sache auch um und wies die ganz eigentliche Erfüllung in Christo nach, die metaphorische in Anderen. Auch hier setzte man aber den objectiv zugestandenen Gehalt der Weissagungen nicht dem gläubigen Verständniß völlig gleich, indem Gott selbst die Erfüllung jener eigenthümlich leitete. Die Propheten, sagt J. Schlichting, glaubten keineswegs an Christus: wie konnten sie es, da er noch nicht erschienen war? da erst seine Erscheinung den alten dunkeln Weissagungen das rechte Licht gab? Sie glaubten an einen Messias, sie glaubten an Gott, aber an den Christus des Neuen Testaments konnten sie noch nicht glauben <sup>2)</sup>. Wir sehen, welche hohe Bedeutung hier der Wirklichkeit der Erscheinung Christi beigelegt wird, ganz im Unterschiede mit der lutherischen Fassung. — Und mit der Berufung der Heiden stand es ähnlich. Ihre Worte sind uns jetzt zum Glauben sehr dienlich, die wir die Sache selbst vor Augen sehen <sup>3)</sup>. Uebrigens statuirte man keine deutlichen Weissagungen über den Messias vor

<sup>1)</sup> Crell, de Deo III, 66.

<sup>2)</sup> Tom. II, 2, 303.

<sup>3)</sup> J. Schlichting II, 2, 157: *Prophetis Veteris Testamenti mysterium gentium vocatione non fuit ita notificatum, ut illud cognitum haberent, sed tantum per eorum scripturas ita fuit notificatum et proditum, ut nobis nunc rem tantam in effectu videntibus ea notificatio plurimum esset ad fidem usui.*



Jesajas und erklärte z. B. Psalm 2. und 110. durchaus typisch. Die danielischen Weissagungen wurden (mit Tremellius und Junius) auf Antiochus Epiphanes gedeutet, aber auch auf Vespasian, wobei freilich nicht Alles passe <sup>1)</sup>. — Vor Allem wiesen die Socinianer jede Deutung zurück, welche Dogmen, die von ihnen bestritten wurden, eine Stütze geben konnte. Aus keiner Stelle sollte erhärtet werden können, daß Christus „wahrer Gott“ sei <sup>2)</sup>. Noch weniger war Jes. 6, 9. trinitarisch mit dem „dreimal heilig“, indem das dreimal gewöhnlich gebraucht werde, um eine kleine runde Mehrzahl zu bezeichnen <sup>3)</sup>. Und Aehnliches. Man erkennt darin leicht, welche außerordentliche Veränderung hierdurch in der ganzen Exegese herbeigeführt werden mußte, da die übliche kirchliche überall Stützen und Beweisstellen für ihre Dogmatik zu finden meinte. Selbst Psalm 2. soll nach Enjedin allein auf David gehen, 22. auf irgend einen unglücklichen Israeliten, 45. auf die Hochzeit des Salomo, 72. auf Salomo, obgleich diese frommen Wünsche an ihm lange nicht alle erfüllt worden seien; Ps. 110. gehe nur auf David. Der Exegese fehlte völlig jener normirende dogmatische Hintergrund, und daher kann es nicht Wunder nehmen, wenn trotz der mangelhaften wissenschaftlichen Ausrüstung von den Socinianern viele hundert Stellen richtig oder fast richtig erklärt sind, deren Deutung heute ebenso selbstverständlich als unumstößlich ist.

## VII.

Die Wirkungen, welche der Socinianismus auf die evangelische Kirche übte, mußten in dem Grade steigen, als einerseits die Stimmführer der herrschenden Richtung sich hartnäckig gegen jeden Fortschritt sträubten <sup>4)</sup> und den leisesten Keim einer fortschreitenden

<sup>1)</sup> F. Socin schreibt an Spangenberg am 11. August 1601: ... quae cum non interpretatio, sed accommodatio sit, necessarium hic non est omnes res velut ad libellam exigere. I, 1, 481.

<sup>2)</sup> Das אל גבור Jes. 9. sei nur fortis heros. I, 2, 599.

<sup>3)</sup> Diese und ähnliche Stellen werden natürlich in den Schriften der Socinianer unendlich häufig besprochen in den fast zahllosen Werken gegen das Dogma von der Trinität, vorzüglich von Georg Enjedin, explicatio locorum scripturae veteris et novi Testamenti, ex quibus trinitatis dogma stabiliri solet. 4<sup>o</sup>. s. I. et a. Vgl. Sand, bibliotheca Antitrinitariorum. Freistadii 1684. p. 93.

<sup>4)</sup> Man erinnere sich nur, wie stark die geringfügigen Abweichungen von

Entwicklung erstickten, und andererseits die Socinianer, aus Polen vertrieben, theils in Deutschland, theils in Holland sich Wohnsitze suchten und überall eine starke literarische Betriehsamkeit entfalteten. Selbst die Sucht nach Polemik führte zu eingehender Beschäftigung mit dem socinianischen Systeme und erleichterte die Bekanntschaft.

Die Opposition der lutherischen Orthodoxen erstreckte sich begreiflicher Weise auf alle Punkte, in welchen diese Sectirer, welche „den Mahometismus, den Judaismum, Atheismus und alle gräulichen Ketzereien“ vertreten sollten, von der damals geltenden Lehre abwichen. Die Gleichförmigkeit der Gegengründe erleichtert die Uebersicht über die Polemik. Wir kennen Alle, wenn wir Einen kennen, z. B. den hervorragenden Repräsentanten dieser Richtung, Abraham Kalau (Calovius) <sup>1)</sup>. — Statt die richtigeren Anschauungen der Reformatoren weiter auszubilden und dadurch den Socinianismus gleichsam zu überflügeln, betonte der Orthodoxismus gerade das Fehlerhafte und bildete es weiter aus. Die Rücksicht, das Alte Testament wenigstens in irgend einer Weise theologisch vom Neuen zu unterscheiden, trat völlig hinter dem Bestreben der Identification zurück. Die Nichtachtung des objectiven Thatbestandes im Vergleich zur Strenge der apriorischen Postulate stellte sich immer greller und in aller Härte heraus. Es erscheint wie eine Art Nemesis, wenn die Epigonen dieser Orthodoxie, die späteren Supranaturalisten, mit Begierde zu jenen Sätzen griffen, mit denen Socin die Integrität der Schrift im Ganzen vertheidigt hatte, und welche von den Theologen des 17. Jahrhunderts mit Verachtung als „elende Verweise“ zurückgewiesen wurden. Hatte Socin die Möglichkeit einzelner Irrthümer in der Schrift zugestehen müssen, so wird das geläugnet: es streite gegen die göttliche Fürsorge und man müsse die Reinheit des Grundtextes gegen „die Päpster“ streng aufrechterhalten. Sieben Gründe führt Kalau

der landläufigen Exegese bei den Tarnov, Hackspan, Joh. und Seb. Schmidt, Varenius u. A. gerügt wurden! Ganz zu geschweigen eines G. Calixt oder gar Herm. v. d. Hardt, dem seine allegorisirende Auslegung der Geschichte von Jonas fast die Professur gekostet hätte.

<sup>1)</sup> Allein die Scripta Anti-Sociniana, gesammelt in drei Theilen, Ulm 1684, füllen einen Folianten von 520 pr. Kubikzoll!! Von seinem Socinianismus profligatus sagt Walch in seinen Religionsstreitigkeiten außerhalb der lutherischen Kirche, I, 579: „Die Gelehrten haben längstens angemerkt, daß unter allen Schriften des Calovii diejenigen, welche wider den Socinianismus gerichtet sind, den Preis behalten.“

an, um die Nothwendigkeit der Lectüre des Alten Testaments auch für die Christen zu beweisen, und diese sind so scharf zugespitzt, als wenn Niemand auf anderem Wege als durch den Glauben ans Alte Testament zum Evangelium bekehrt werden könnte. — Vor Allem wird das Gesetz Moses für vollkommen erklärt <sup>1)</sup> wegen Deut. 4, 2., Psalm 19, 8., Röm. 7, 14. Christus hatte gar nicht nöthig, irgend etwas hinzuzufügen. Aus Röm. 4, 15. wird geschlossen, alle Sünde müsse vollkommen durchs Gesetz verboten worden sein, sonst könnte es ja nicht die vollkommene Sündenerkenntniß erzeugen, welche dem Glauben vorhergehen muß. Ja, selbst Jesu heiliger Wandel bezeugt dies: denn er erfüllte das mosaische Gesetz vollkommen; nun ist er aber der absolut Heilige; also enthält auch das Gesetz Moses Alles, was zum vollkommen heiligen Wandel gehört. —

Daneben ward nun das Evangelium nach allen Seiten hin im Alten Testamente nachgewiesen. Nur der rechte Glaube hat die Heiligen des Alten Bundes gerechtfertigt, d. h. der Glaube an ein ewiges Leben, an die Dreieinigkeit, an den Messias als wahren Gott und wahren Menschen, an den blutigen Versöhnungstod desselben. Der Eifer ließ hier übersehen, daß man den Bogen bis zum Brechen gespannt hatte. Denn war der volle Inhalt des Christenthums sowohl Object der Offenbarung als in der alttestamentlichen Frömmigkeit präsent und lebendig: wozu diente denn überhaupt noch die neue Offenbarung? Von einer Verhüllung und Enthüllung konnte kaum mehr die Rede sein. Und ward auch eine leichte Hülle zugestanden, so besaß doch schon zu Moses Zeit das ganze Volk einen so scharfen Blick, um durch dieselbe den reinen evangelischen Kern zu schauen und zu glauben: um wie viel mehr mußte dies der Fall sein, je länger Gottes Fürsorge das Volk leitete! Um so weniger hinderte dann jene zarte Hülle, um so weniger bedurfte es einer un verhüllten Offenbarung.

Besser gelang es dieser Polemik, wo es sich um den Inhalt des Gesetzes handelt, bei dem die Socinianer Vieles vermiften. Aufs stärkste wurde urgirt, daß das Gebot: „Du sollst deinen Feind hassen“ nicht im Alten Testamente stünde; das Gegentheil folge vielmehr aus Ex. 23, 4. Denn wenn man dem Ochsen und Esel des Feindes beistehen soll, um wie viel mehr ihm selber, wenn er in Noth kommt! Und darin lag eine Art Recht, Lev. 19, 18. durch Luc. 10, 29 ff. (barmherziger Samariter) erläutern zu lassen. Das Gesetz Exod. 21, 27.

<sup>1)</sup> 1. c. III; 152 seqq.

sei eine Norm fürs Gericht, für die Obrigkeit. Dennoch gelang es nicht, jene Desiderata der Gegner allein aus der Thorah zu befriedigen. Obgleich Moses Gesetz ganz vollkommen war, so schien es doch sehr dringend jener „Erklärungen“ zu bedürfen, welche in den Proverbien, Psalmen, Propheten enthalten sind. — Dagegen war der Stand der Orthodogen übel, wo ein ewiges Leben erwiesen werden sollte als gewußte Hoffnung und klare Verheißung. Schon Lev. 18, 5., Deut. 30, 15. müsse vom ewigen Leben verstanden werden, da ja auch die Frommen sterben. Auch in Ps. 2, 13. soll die „ewige Seligkeit“ denen verheißt sein, welche auf den Messias trauen <sup>1)</sup>. Mit so kühner Eisegeese gelang es freilich, eine große Menge von Beweisstellen zusammenzuhäufen, die leider dem unbefangenen Ausleger sofort als nichtig erscheinen mußten <sup>2)</sup>. — Noch viel bedenklicher war aber die Frage um den Grad, in welchem die Opfer wirksam sein sollten. Es mußte ihnen eine allgemeine Kraft zugeschrieben werden. W ithin wurde textwidrig Lev. 16. auf das ganze Opferinstitut bezogen, ebenso Lev. 17, 11., eine Stelle, welche diese ganze Frage gar nicht berührt. Dagegen schien die ausdrückliche Unterscheidung in Num. 15, 30. gar zu deutlich für Socin zu sprechen. Allein das geht nur auf politische Strafe. Wie? fragt Abraham Kalau, sollten denn alle Verbrecher ohne Weiteres ewig verdammt werden? Gleich als wenn überhaupt die Idee ewiger Verdammniß ein Glaubensartikel gewesen wäre! Man hing sich an das Wort חַטֹּאת; alle Sünden, sagt jener, könnten ἀνομιαι heißen, weil ja auch der muthwillige Sünder nicht wissen will, in welche grobe Sünde er sich hineinstürze! Ueberdies sei nach Hebr. 5, 3. das Priesteramt für die Sünden da, also für alle Sünden. Solche Ausreden, bei einem so scharfsinnigen Gelehrten, zeigen die ganze Trostlosigkeit der Sache. Selbst directe Widersprüche scheut man nicht. Weil nach dem Hebräerbrieff das Blut der Ochsen und Kälber nicht als solches die Sünden tilgen kann, so — folgt nicht etwa, daß ein neuer Bund mit vollkommener Sühne nöthig sei, sondern — hat auch damals nur das Opfer Christi jene sündentilgende Kraft

<sup>1)</sup> Bekanntlich steht dort nur אֲשֶׁר־כָּל-הַיְּהוּדִים.

<sup>2)</sup> Dahin gehörten: Ps. 34, 9. 33, 17. 144, 15. 17, 11. 16, 27. 13, 34, 21. 36, 9. 126, 5. Proverb. 16, 29. 29, 18. 13, 58. 11, 18. 19. Jes. 30, 18. 28, 16. 25, 8. 30, 10. 32, 17. 64, 4. 65, 17. 18. 66, 14. 22. Jerem. 17, 1. 31, 33. Ezech. 7, 11. 18, 33. 37, 3 ff. Dan. 12, 2. Jos. 3, 14. Joel 2, 32. Amos 5, 14. Mal. 3, 17. Hiob 19, 25 ff. Außerdem die Stellen aus den Apokryphen.



geübt. „Weil Christi Versöhnopfer alle Sünden versöhnet, auch die groben und muthwilligen, derowegen ist solches auch fürgebildet in den Versöhnopfern Alten Testaments und sind dadurch fürbildeweise alle Sünden versöhnet“ <sup>1)</sup>. Die Behauptung, daß die Gläubigen im Geseze nichts gewußt hätten von dem Tode Christi und seiner Kraft <sup>2)</sup>, wird widerlegt aus Hebr. 10, 9. 12, 2. Röm. 3, 23. 27. Und weil dieser Tod für die Sünde der ganzen Welt ein Lösegeld gegeben (nach Matth. 18, 11.), so auch für die unter dem Alten Testamente. Alle Opfer waren „sichtbarliche Predigten von der Frucht des Todes Christi“, der in Gen. 3, 15. ebenso klar ausgesprochen ist, wie die wesentliche Gottheit des Messias in den Worten der Eva Gen. 4, 1.

Wie diese in der Kirche geltende Anschauung durch ihre Schroffheit den eigenen Untergang zeitigen mußte, so trieb sie andererseits durch drei andere Sätze den Socinianismus immer weiter vorwärts und nöthigte ihn, sich seiner Halbheiten zu entäußern. Zunächst in der hermeneutischen Methode. Hatte Socin noch vielfach einen mystischen mehrfachen Sinn angenommen, vorzüglich in den Weissagungen, so drangen Männer wie Calovius auf Einfachheit des Sinnes und wollten von keiner Duplicität wissen. So mächtig herrschte in ihnen die naive Ueberzeugung, daß die Schrift durchweg den reinen lutherischen Lehrbegriff und keinen andern beweisen müsse, daß sie jenes bereiten Auskunftsmittels, wo ein Conflict zwischen Exegese und Dogmatik drohte, entrathen zu können meinten. Wie nun, wenn auch die Socinianer, in engerem Anschluß an ihre neuen arminianischen Freunde, diesem Grundsatz beipflichteten? Bei ihnen war jener mystische Doppelsinn die einzige Brücke, um wenigstens in der Offenbarung, wenn auch nicht in der bewußten Frömmigkeit, ein reiches Maaß von halbchristlichen Ideen anzuerkennen. Fiel diese in Trümmern, so wurde die Luft leicht unübersteiglich; die wesentliche Verwandtschaft der Deconomien hörte auf; nur derselbe Urheber, Gott, knüpfte beide zusammen — ein gar loses Band, sobald man eine innere Einheit der göttlichen Leitung als nothwendiges Moment der religionsgeschichtlichen Providenz zu postuliren anfang. — Das andere Moment betraf die Frage nach der angeborenen Gotteserkenntniß. Bekanntlich wollte Socin alles Wissen von Gott aus Offenbarung herleiten; doch schon Crell, Schmalz, Wissowath, Ostorodt gaben dies

<sup>1)</sup> 1. c. III, 252.

<sup>2)</sup> Smalcus, de satisfactione Christi, p. 276.

auf. Die kirchliche Polemik schlug sich auf Seite der letzteren und betonte dieses sehr entschieden. Auch darin begegnete man sich, daß der Vernunft ein gewisses Recht zugestanden wurde, bei den Kirchlichen freilich in der Dogmatik, bei den Socinianern in der Exegese. Es darf nicht befremden, wenn wir nun plötzlich die *recta ratio* ihr Haupt erheben und, gestützt auf jenes Zugeständniß, nach einem mehr als formalen Antheile die Hand ausstrecken sehen. Ueberdies mußte die scholastische Arbeit der Kirche das Bedürfniß einer wirklich wissenschaftlichen Ueberzeugung mehr und mehr zeitigen. — Endlich war schon seit uralter Zeit für jene mitgeborene Gotteserkenntniß ein concreter Inhalt gegeben: das Naturgesetz. Schon die Kirchenväter hatten Nachdruck darauf gelegt, ebenso die Reformatoren in sehr ausgeprägter Weise. Den Patriarchen war kein besonderes Gesetz gegeben und doch waren sie heilig, doch sind sie Vorbilder des Gehorsams. Mithin müssen sie den göttlichen Willen genau gekannt haben. Entweder haben sie ihn durch sich selbst erkannt oder die Urkunden enthalten über diese wichtige Offenbarung eine empfindliche Lücke, was nicht zugegeben ist. Ueberdies ist ja der mosaische Bund nur eine Erneuerung des abrahamitischen, kann also nichts Wesentliches hinzufügen. Ja, die Reformatoren finden auch in der *lex naturae* den eigentlichen Schlüssel für die Frage, ob das mosaische Gesetz noch gelte oder nicht. Nur das gelte in ihm noch, heißt es wiederholt bei Luther u. A., was dem Naturgesetz entspreche, und dieses habe seine Verbindlichkeit durch die Schöpfung. Dasselbe in Gen. 2, 17. eingeschlossen zu finden, spottete jeder unbefangenen Exegese, und die nachhinkende Bemerkung, es sei außerdem noch besonders geoffenbart worden, entbehrte alles biblischen Beweises, vollends angesichts von Röm. 2, 15. Die *lex* ist also dieselbe bei den Patriarchen, unter Mose und bei Christo; denn, wie wir hörten, hat derselbe durchaus nichts zu der mosaischen *lex*, der vollkommenen, hinzugefügt.

Von hier übersehen wir leicht die Fäden, welche zum Deismus hinüberführten, d. h. der religiösen Anschauung (nicht rein theologischen Lehre), welche man mit diesem Namen zu bezeichnen pflegt. Tindal, mit seinem Satz: *Christianity as old as the creation*, in dem bekannten „standard work des Deismus“ (1730), sprach damit eine Behauptung aus, an der in den orthodoxen Kreisen unmöglich gezweifelt werden konnte. Alle Momente der christlichen Offenbarung wie des christlichen Glaubens sollten ja schon bei den Protoplasten gefunden werden. Enthielt denn jener Satz, daß die *pura evangelii doctrina*

vom Paradiese an immer gelehrt worden sei, etwas Anderes, als eben jene Wahrheit? Nur der Sinn, in welchem der Satz von der Kirche und vom Deismus verstanden wurde, zeigte eine mächtige Kluft an.

Und hier setzt die Wirkung des Socinianismus ein. Wurde nämlich einmal die Religion an sich, dann aber auch das Christenthum als ein Gesetz gedacht; nahm ferner jenes ursprüngliche Gottesbewußtsein, das ja die Kirche so siegreich gegen Socin vertheidigte, einen immer breiteren Raum ein: dann kam man von selbst zu den Hauptsätzen Tindal's, so daß in ihm die kirchliche Strömung mit der socinianischen zusammenfließt. Aber freilich mußten vorher noch manche andere Stützen fallen, mußten noch mehrfache andere, die alte Orthodogie zerstörende Potenzen in den großen religiösen Entwicklungsgang miteingegriffen und kräftig mitgewirkt haben.

Wir erinnern zunächst an die bedeutende Richtung des Remonstrantismus. Die beiden Werke von Grotius über „die Wahrheit der christlichen Religion“ und seine Annotationen zum Alten Testamente sind hier höchst einflußreich gewesen. Jenes ist zwar apologetisch, allein es entzündet den Eifer, sich mit anderen Religionen zu befassen, wozu der durch die Entdeckungen weit ausgedehnte ethnologische Gesichtskreis einlud. Man kam bald dahin, das Christenthum als eine, nicht nur als die Religion zu betrachten, der nur schnöder Abfall vom wahren Gotte und absurde Idololatrie gegenüberstehe. Der Fanatismus der Priester widerte den Laien an, wie wir dies deutlich bei Herbert von Cherbury sehen, und flößte ein tiefgehendes Mißtrauen gegen allen Klerus ein. Der protestantische Laie wollte nicht umsonst selbständig heißen, wollte eine eigene feste Ueberzeugung, verlangte nicht bloß nach dunkeln Mysterien, sondern nach klarem Verständniß und Beweisen. Eine ganze Reihe von Erscheinungen des älteren Deismus zeigt uns das merkwürdige Phänomen, das wir ein Jahrhundert später in Deutschland durchmachten, daß, ganz ähnlich wie im Socinianismus, unter der Hülle eines oft strengen, aber rein formalen Supernaturalismus eine rationalistische Anschauung immer mehr Boden gewinnt <sup>1)</sup>, um sich erst spät völlig zu entpuppen. Die Vernunftmäßigkeit ward Kriterium auch der christlichen Wahrheit, und mit Toland's Satz: Christianity not mysterious, war ein Hauptmoment der positiven Lehre gesunken.

<sup>1)</sup> So z. B. bei Thomas Hobbes, der doch noch Supernaturalist ist. Er sagt Leviathan c. 32: *Mysteria, ut pillulae, quas morbo laborantibus praescribunt medici, si deglutiantur integrae, sanant, mansae autem plerumque revomuntur.*

Leider müssen wir uns hier auf wenige Andeutungen beschränken. — Man erinnere sich zugleich, daß die Befenner des Socinianismus erst in Holland und England, besonders im ersteren Lande, eine sichere Aufnahme fanden, daß die bedeutendsten Deisten theils lange in Holland lebten, theils dort viele persönliche Verbindungen hatten, um zu begreifen, wie leicht der Socinianismus ein starkes Ferment in dem gesammten Entwicklungsproceß werden konnte. Deutlicher tritt dies jedoch erst im 18. Jahrhundert hervor.

An Hobbes knüpft derselbe zunächst an. Auf seinen Anschauungen vom *summum imperium*, auf seiner Idee des Souveräns, auf seinen Andeutungen über das *regnum Dei* im Alten Bunde fußt vorzüglich Spencer, den man in der Regel weidlich zu tadeln sich begnügt, ohne den Versuch zu machen, ihn historisch zu begreifen. Er versucht die Aufgabe zu lösen, welche die Kirche völlig ungelöst gelassen, nämlich eine Einheit herzustellen zwischen dem ethisch-religiösen und dem (kurz gesagt) rein levitischen Theile des Gesetzes. Das geschieht weniger durch den Begriff des weisen Erziehers als den des klugen Souveräns, den Hobbes vorzüglich in der Schrift *de cive* aufgestellt hatte. Die Riten sollen aus Aegypten entlehnt sein, ähnlich, wie Grotius schon vielfach nahe Berührungen mit den Ceremonien anderer Völker nachgewiesen hatte. Allein Gott selbst hat es zugelassen, damit das Volk nicht dem Götzendienste verfallt. Einen wesentlichen Ausdruck der echt israelitischen Religion findet er also in diesem levitischen Theile nicht. Der formale Offenbarungsbegriff, der dabei zu Grunde liegt, ist socinianisch. Nur ein Schritt weiter — und diese ganze Seite der Religion wird auf Rechnung der Priester gestellt (mit Herbert von Cherbury); dagegen wird das Sittliche als der ewige Kern in voller Absolutheit (mit Shaftesbury) anerkannt.

Die Frage über die Weissagungen bringt William Whiston zur Reife. Er erklärt sich für Einen Sinn, wie Abr. Calov, dagegen für Authentie des samaritanischen Pentateuchs und der Septuaginta, wie für die Verfälschung des Alten Testaments durch die Juden <sup>1)</sup> — in allen drei Stücken ganz wie der französische Katholik Johannes Morinus im 17. Jahrhundert. In seiner Entgegnung gebraucht Anthony Collins fast lauter socinianische Gründe. Hierzu fügt er den Nachweis, daß die Wahrheit des Christenthums durchaus auf

<sup>1)</sup> Vgl. Vechter, Geschichte des englischen Deismus, Stuttgart 1841. S. 270 ff.



das Alte Testament gegründet sei (wie auch die Kirche will <sup>1)</sup>), aber zugleich, wie Socin wollte, ganz auf die typische und allegorische Anwendung der Stellen. Die Aehnlichkeit mit der socinianischen Exegese, selbst bis zur Berufung auf die jüdische Auslegungsweise, ist auffallend. Die Allegorie bildete ja die nothwendige Brücke zwischen dem auf gewöhnlichem hermeneutischen Wege gefundenen Sinne und der Anwendung einer Stelle im Neuen Testamente. Denn die bisherige Sitte, bei jedem Citate die allgemeinen Auslegungsregeln völlig zu verlassen, also gewissermaßen eine doppelte Buchhaltung in der Exegese zu führen, konnte bei den Fortschritten in der Sprachkunde länger nicht bestehen. Der Schluß war einfach: entweder muß die kirchliche Lehre jene enge Verbindung der beiden Testamente aufgeben oder sie muß den allegorischen Sinn annehmen. Nun aber verwarfen Viele innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft den letzteren als *duplex sensus*, jene Disharmonie wohl fühlend, und so schier die Glaubwürdigkeit des Christenthums sammt seiner Wahrheit zu fallen. Es ist merkwürdig, zu sehen, wie mehrere Apologeten nun völlig socinianische Sätze Collins entgegenhalten. So Bullock: das Christenthum steht unabhängig da, gründet sich nicht aufs Alte Testament, ist ein neues Gesetz, das die alten aufhebt. Andere (Sykes, Chandler) suchten durch Annahme typischer Weissagungen die Sache zu retten, so daß die nächste Beziehung einer Stelle auf David oder Antiochus blieb, nur die weitere auf Christus ging. Auch dieses ist dem Verfahren der Socinianer sehr ähnlich, wie wir oben sahen.

Noch deutlicher tritt diese Anlehnung bei Thomas Morgan hervor<sup>2)</sup>. Durch ihn wird eine bestimmte Anschauung vom Alten Testamente eigenthümliches Moment im Deismus. Sein Hauptsatz deckt sich mit dem eigentlichen Thema der Socinianer, daß die vorzüglichste Unvollkommenheit des Alten Testaments darin bestehe, daß es keine Vergeltung in einem künftigen Dasein behaupte und lehre<sup>3)</sup>. Darum

<sup>1)</sup> Vgl. Abraham Calov l. c. III, 38: „Wie können wir selber gewiß sein von Messia's Ankunft und also vom Grund unsres Christenthums ohne die Weissagung des Alten Testaments, sonderlich wenn wir deswegen angefochten werden? . . . Können nach Joh. 5, 47. die nicht Christo glauben, die Moses Schriften nicht glauben, so sind ja Moses Schriften nöthig zur christlichen Religion, dieselbe zu bestätigen“.

<sup>2)</sup> In dem Werke *The moral philosopher*. London 1737—1740.

<sup>3)</sup> Und so stark war die Ueberzeugung hiervon verbreitet, daß selbst sein Gegner Warburton gerade diesen Mangel zum Beweise für den göttlichen Ursprung des Mosesismus zu verwenden suchte.

ſeien auch die Sanctionen nur zeitlich, die Geſetze wollen nicht die inneren Triebfedern leiten, ſondern nur die äußeren Handlungen. Nicht minder haben die Propheten, über welche er etwas gelinder urtheilt als über die Priester, das Chriſtenthum gar nicht erkannt; ſie ſchildern nur ein ſinnliches Reich der Welt. — Und in ſeiner Zeit ſtehend, muß er auch die ganze ſupernaturale Hülle abwerfen, mit der Socin ſeine Auffaſſung bekleidete. Der geſamnte Verlauf der Geſchichte wird kritiſch durchgenommen; vor Allem werden ſämmtliche Wunder natürlich erklärt. Daß Jehovah der particulare Schutzgott der Juden ſei, mußte bald aus den Prämiſſen bei Herbert, Hobbes, Spencer folgen. — Dieſe geſamnte Anſchauung war der harte Rückſchlag gegen die für orthodox geltende Anſicht. Hatte dieſe nur auf die Offenbarung geblickt, ſo ſchaute Morgan excluſiv auf die Frömmigkeit. War den Kirchlichen das Alte Teſtament nach und nach völlig chriſtlich geworden, ſo brach der ſchärffte Gegenſatz hervor, indem es völlig in die Reihe aller anderen Religionen geſtellt wurde, deren reicher Wahrheitsgehalt ſeit Herbert geſſentlich betont wurde. Blicke die orthodoxe Theologie immer nur auf die „Heiligen“ des Alten Bundes, ſo war für Morgan excluſiv das hartnäckige, abergläubische, thörichte Volk Träger der Religion.

In welchem Umfange dieſe deiſtiſche Anſicht in Deutschland eingedrungen iſt, iſt bekannt. Die ganze altteſtamentliche Geſchichte (Leo) und Religion (Gramberg) ward als Gewebe von Priesterbetrug darſtellt; die Wunder wurden natürlich, die Thatſachen mythiſch erklärt (de Wette). Die Frage nach der „Lehre vom ewigen Leben im Alten Teſtamente“ hat noch in den letzten Jahrzehenden einen Grad von Aufmerkſamkeit erregt, der mit ihrer wirklichen Bedeutung in keinem Verhältniſſe ſteht. — Doch zeigten ſich ſchon früh gute Anfänge einiger richtigen Einſicht. Die verſchüttete Wahrheit der Reſormationszeit, in der Prophetie den Kern und Schlüssel des Alten Bundes zu ſuchen, brachte Chriſt. Aug. Cruiſius (*Hypomnemata ad theologiam propheticam*. 1764 ff.) wieder zu Ehren, fand aber bei den lautesten Antirationaliſten keine wahren Nachfolger, nur dürftige Nachahmer. Erſt die ſtrenge Wiſſenſchaft und die hingebende Geſchichtsforſchung ſtellte die „Geſchichte des Volkes Iſrael“ ins rechte Licht und vermag die Religion in ihrer Einheit mit und ihrem Unterſchiede von dem Chriſtenthume mit hiſtoriſcher Treue zu würdigen.

# Anzeige neuer Schriften.

## Exegetische Theologie.

Zur Textkritik der Psalmen. Von Emil Fr. Jul. von Ortenberg.  
Halle, Richard Mühlmann. 1861. VIII u. 30 S.

Der jugendliche Verfasser, der schon kritische Untersuchungen über das Buch des Sacharja (eine von der Königsberger Facultät gekrönte Preisschrift) herausgegeben hat, zeigt sich hier als Textkritiker. Seine rege Strebsamkeit verdient ebensolche Anerkennung wie die für sein Alter ungewöhnliche Belesenheit dort und sein eindringender Scharfsinn hier, wo er sich als Schüler von J. Olshausen kundgibt. Sein unbefangener, streng wissenschaftlicher Standpunkt ist um so erfreulicher, als er die rein religiöse Seite des Alten Testaments voll zu würdigen sucht. Indes scheint ihm über die Synthese beider Momente noch die rechte Klarheit zu fehlen; er weiß nur Namen zu nennen und findet „in der Synthese des theologischen Geistes eines Fr. Delitzsch und des genialen Scharfs und Tiefblickes eines Just. Olshausen das wahre Ideal eines Bibelergeeten“. Beide treffliche Gelehrte dürften zu dieser Combination den Kopf schütteln und über den Modus, wie den Werth eines solchen Amalgams ihre triftigen Bedenken hegen. Der Verfasser hat, wie uns scheint, nicht erwogen, daß Südpol und Nordpol durch die velle Länge einer Erzählung geschieden sind. Das begeisterte Lob des Erlanger Exegeten, an sich nichts weniger als bejremdlich, läßt sich nicht recht begreifen, wenn wir Delitzsch im ganzen Büchlein nur einmal (S. 25.) erwähnt und dort ziemlich kühl getadelt finden, während der bedeutende Commentar von Hupfeld, welcher doch jener ersuchten „Synthese“ nahe stehen dürfte, in dem Vorwort mit keiner Silbe und im Buche nur sehr beiläufig (S. 19. Anm.) erwähnt wird. Diese theologische Unsicherheit zeigt sich auch darin, daß der Verfasser, der in Ps. 18, 24. einen „neuen und bedeutsamen Beleg aus dem Alten Testamente für das kirchliche Dogma von dem peccatum originale“ (S. 5.) entdeckt zu haben meint (eine alterthümliche Nebeweise, die uns an den Styl des 17. Jahrhunderts gemahnt), dennoch S. 20. 21. eine Note über die Engel als Richter gibt, welche, völlig frei von dogmatischen Rücksichten, mit einer gewissen Kühnheit, aber mit Scharfsinn und Glück sich auf den Boden rein geschichtlicher Untersuchung stellt.

Die Principien, welche der Verfasser bei der Kritik festhält, lassen sich im Ganzen nur billigen. Es sind dieselben, welche schon Olshausen (Emendationen zum A. T. Kiel 1827, und in der Vorrede zu Hirzel's Hiob, 2. Aufl.) ausgesprochen hat, und denen Gesenius bekanntlich seine Zustimmung nicht versagte. Wir gestehen der „divinatorischen Kritik“ neben der diplomatischen ihr gutes Recht zu. Die Frage ist nur, wie groß der Umfang der gemuthmaßten Textbeschädigung sei, welche Cautelen bei den Conjecturen zu beobachten und welche Evidenz von diesen zu fordern sei. Für das Erste sich lediglich durch die

etwaigen Schwierigkeiten des Textes, Inconcinuitäten u. s. w. leiten zu lassen, ist bedenklich, da dies ein etwas vager Maassstab ist. Man übersieht, daß die griechische Uebersetzung, welche doch vor der Periode der rabbinischen Kritik in der Textbewahrung entstanden ist, gleichwohl einen Text bietet, der mit dem masoretischen im Allgemeinen eine bedeutende Uebereinstimmung zeigt. Uebers dies ist der Umfang der erhaltenen Sprachdocumente doch zu gering, um mit Sicherheit diese oder jene Wendung des Ausdrucks als unmöglich zu bezeichnen. Deshalb muß man dem Textkritiker die Forderung einer sehr strengen Evidenz entgegenhalten, selbst bei an sich glücklichen Conjecturen. Diese ist noch nicht erreicht, wenn eine Lesart sich als möglich, als gefällig und leicht erwiesen hat, wenn man nicht auch darthut, daß die Corruption sehr leicht aus der richtigen Lesart entstehen konnte. Vor Allem ist dies heute zu fordern, da bekanntlich noch gar Viele sich gegen Verbesserungen des recipirten Textes sträuben. Jene veröffentlichte Studie will doch die Fachgenossen und Mitarbeiter überzeugen; mithin ist gerade heute ein sehr hohes Maass von Evidenz von jedem derartigen Versuche zu postuliren. Unser Verfasser scheint dies nicht fest genug ins Auge gefaßt zu haben; sonst hätte er seinen Vorrath gesichtet und das Sicherste um so überzeugender zu machen gesucht.

Die Zahl der corrigirten Stellen ist nicht gering, ungefähr 23, abgesehen davon, daß er bei Ps. 45. 49. 80. einen größeren oder geringeren Umbau versucht. Eine kritische Würdigung aller Stellen muß selbstverständlich hier ausgeschlossen bleiben. Manche Conjecturen sind recht gefällig, wie 17, 10. 32, 9. 129, 6. 137, 5. Auch 17, 3., welcher nach dem Verfasser bedeuten würde: „Zahveh ist mein Besitz und mein Becher, du bist mein Theil und mein Loos“, — wenn nur nicht die Erklärung, wie יְהוָה יְהוָה in den Text gekommen (als Variante), uns ungleich künstlicher dünkte als die Deutung der Worte bei der Lesart יְהוָה יְהוָה. Der Verfasser stellt gern einen identischen Parallelismus her, unbekümmert um etwaige Tautologie. So liest er Ps. 10, 12. für: „Gott, erhebe deine Hand“ — לֹא יִשְׁכַּח „vergiß nicht des Gedrückten“, was nur mit anderen Worten das zweite Kolon des Verses wiederholt. Das וַיִּשָּׂא läßt sich sehr wohl aus Jes. 13, 2. 49, 22. erklären, unangesehen, daß das Ausstrecken und das Erheben der Hand sehr nahe verwandte Gesten sind und bei der ohnehin mannigfachen Bedeutung der letzteren Redeweise eine etwas ungewöhnliche Wendung in der Poesie nicht überraschen kann. — Bei der bedeutenden Umstellung, welche der Verfasser mit Ps. 45. vornimmt, indem er auf 1—9. 13—16. 10—12. 17. 18. folgen läßt, verfällt er in den sehr gewöhnlichen Fehler kühner Anfänger, die Schwierigkeiten der Recepta zu überschätzen und die viel bedeutenderen Mängel des angeblich wiederhergestellten Textes zu übersehen. B. 13. kann nach dem neuen Zusammenhange nur auf den König gehen: „Königstöchter mit deinen (?) Kleinodien und die Tochter von Tyrus mit Gaben, es schmeicheln dir die Volkereichen.“ Es soll auf die „Sitte gehen, nach der befreundete oder unterworfenen Könige bei dem Vermählungsfeste ihres Oberherrn Geschenke und Tribut durch ihre Verwandten am Hofe und speciell im Harem überreichen ließen“. Ganz abgesehen, daß es sonderbar ist, die Geschenke, die erst überreicht werden sollen, als seine Kleinodien vorab einzuführen, so wäre es gut, wenn der Verfasser für diesen Ueberreichungsmodus



gewichtige Autoritäten und Belege angeführt hätte; die huldigenden Fürsten müßten denn sämmtlich und ausschließlich Schwiegerväter des Königs gewesen sein! Abrupt ist die Verbindung von V. 10., der sich an 16. anschließen soll, wo mindestens ein **וְהָיָה** erwartet wird; wunderbar abspringend die plötzliche erneute Anrede an den König, während V. 11. an die Tochter das Wort des Sängers sich wendet. Ebenso müßten V. 17. 18. auf die neue Königin gehen, um einen ganz unerträglichen Wechsel der Person zu vermeiden, — eine Beziehung, gegen welche der Sinn („Du wirst deine Söhne zu Fürsten setzen im ganzen Land“) sich aufs entschiedenste sträubt. — Ps. 16, 3. soll das Kolon **הָיָה אֲשֶׁר אֶרְצָה כְּהֵמָה** lauten: **אֲשֶׁר אֶרְצָה כְּהֵמָה**, „an denen ich Wohlgefallen habe“ — wiederum eine tautologische Conjectur, wenn man die zweite Etiche ansieht. Eher möchten wir (im Zusammenhange mit umfassenderer Correctur) **בְּאֶרֶץ** (oder **בְּאֶרְצָה**) lesen: „die in seinem Lande (im gelobten) sind“: das **הָיָה** ist später hinzugesetzt, um die ganze Diaspora („auf Erden“) miteinzuschließen. — Hierbei können wir unser Befremden nicht unterdrücken, daß der Verfasser bei solchen Stellen, welche am dringendsten einen recht glücklichen Griff erheischten, ruhig vorübergegangen ist. Bei eben dem Verse Ps. 16, 3. läßt er die viel größeren Bedenken, welche die heutige Lesart darbietet, unbeachtet; hier wäre es an der Zeit gewesen, die bisherigen höchst gezwungenen Deutungen durch leichte Aenderungen an der Hand der LXX zu beseitigen, wie sie von Houbigant, Michaelis, Zachariä, Schnurrer (vgl. dessen *dissertationes philologico-criticae*. Gothae 1790. p. 124—131.), wenn auch ungenügend, wenigstens angefangen sind, so daß der schöne Sinn entstände: „an den Heiligen, die in seinem Lande sind, verherrlicht er sich, und all sein Wohlgefallen ruht auf ihnen“ (**לְקֹדְשִׁים אֲשֶׁר בְּאֶרְצָה נִאֲדָר וְכָל-חֲפִצּוֹ-בָם**). Ebenso geht der Verfasser in dem eben besprochenen Ps. 45. sowohl an dem entschieden verderbten 5. Verse vorüber, wie dem bedenklichen **פְּתִיכָה** in V. 14., für das eine gute Conjectur sehr erwünscht wäre, falls man nicht eine Dittegraphie des kurz vorangehenden **פְּתִיךְ** annehmen will. — Andere Vermuthungen harren noch des Beweises. Die nicht selten erwähnte Lesung **בֵּר** für **כֵּר** in Ps. 2, 12. würde sich mehr Freunde erwerben, wenn man sie so evident hinstellte, wie sie es verdient, was aber Ernst Meier (1846, Theol. Jahrb.) zu thun unterlassen hat. — Eine ähnliche Nothwendigkeit waltet bei dem **נָאֵם** in Ps. 36, 2. ob, wo durch Lesung von **לְבַר** statt **לִבִּי** nur die leichtere Schwierigkeit gehoben ist. Denn darin stimmen wir völlig mit dem Verfasser überein, daß eine gekünstelte unnatürliche Auslegung den Schaden des Textes nicht beseitigt, sondern erst recht hervorkehrt. Und hier bietet sich so leicht die Aenderung **נֶאֱמַר** oder **נֶאֱמַר** dar (nach Proverb. 15, 26. 16, 24.) mit dem guten Sinn: „Hold (oder Lieblichkeit) ist die Sünde dem Bösen im Innern seines Herzens.“ Damit vermeiden wir den sehr kühnen Ausweg Olshausen's, am Anfange **אֵין אֱלֹהִים** zu ergänzen, trotz seiner inaequiblen Erklärung dieser Weglassung. — Somit glauben wir, daß der Verfasser seine textkritischen Versuche noch etwas reifen und sichten lassen möchte, zumal gerade auf diesem Gebiete Scheinerfolge locken, die nur zu leicht die Lust zu geistiger Vertiefung wie die Fähigkeit zu gediegener Production verflümmern.

Immerhin wird er bei seinem Eifer und schönen Talente Treffliches leisten, sobald er sich verfrühter Publicationen enthält und über der Textkritik die Selbstkritik nicht vergißt.

L. Dießel.

Handbuch der Einleitung in die Apokryphen. Erster Theil. Judith und die Propheten Esra und Henoch. Von Dr. Gustav Volkmar, Professor der Theologie an der Universität Zürich. Erste Abtheilung: Judith. Tübingen, Fr. Fues. 1860. XII und 272 S.

So hohes Verdienst sich auch Frid. Frishe und Wil. Grimm um die Erklärung der „Apokryphen“ der griechischen Kirche erworben haben, so bleibt in ihnen doch so Manches noch ungelöst und unverstanden, daß es nur mit Dank aufgenommen werden kann, wenn tüchtige Kräfte die Schwierigkeiten unter neue Gesichtspunkte zu stellen und von hier aus eine Lösung zu unternehmen suchen. Ueberdies erheischen die Apokryphen der lateinischen und der äthiopischen Kirche die Aufmerksamkeit der christlichen Theologen in fast noch höherem Grade als die der griechischen. Der Verfasser, welcher früher u. A. die ganze Frage über das Evangelium Marcion's mit Geschick zum Abschluß brachte, hat schon seit längerer Zeit seinen bedeutenden Scharfsinn und seine nicht gewöhnlichen Talente „der altjüdischen Literatur der römischen Knechtschaftszeit“ zugewandt. Die Dunkelheit des Buches Judith hat zunächst seine Forschungsbegierde gereizt; die neue Erklärung, die er nach allen Seiten hin gründlich zu stützen suchte, hat zu mannigfachen Einwänden und zu einer „lebhaften Discussion“ Anlaß gegeben. Im vorliegenden Buche hat der Verfasser seine Ansicht mit größter Ausführlichkeit oder vielmehr Gründlichkeit zu erhärten gesucht; alle Berichtigungen, die er als solche anerkennen kann, nimmt er willig auf und fügt neue Beweise den älteren hinzu. Ein revidirter Text ist noch in Aussicht gestellt.

Die große Schwierigkeit, mit welcher die geschichtliche Deutung des Judithbuches zu kämpfen hat, liegt in der wunderlichen Mischung des paränetisch-dichtenden und des historischen Momentes, sowie andererseits in der absichtlichen Verhüllung der Zeitgeschichte durch einen halb und halb fingirten Boden und durch Einstreuung von Reminiscenzen aus der älteren Geschichte. Diese letzteren boten auch katholischen Theologen den Anlaß, das Buch in Nebukadnezar's Zeit zu rücken, eine Ansicht, die völlig verfehlt ist wegen mannigfacher Andeutungen einer viel späteren Zeit. Die größere Mehrzahl der Forscher setzt es in die Hasmonäerzeit, nicht ohne das unbewußte Vorurtheil, daß diese Bücher, welche heute vor dem Neuen Testamente stehen, auch vor der Zeit des Christenthums entstanden seien. Suchen wir aber nach einem historischen Hintergrunde, der auch nur in Unwissen dem des Buches Judith ähnlich sehe, so finden wir einen solchen in der vorchristlichen Zeit nirgend, wie Fridolin Frishe offen eingestanden hat. Der ganze Typus des Buches weist uns nur in die Zeit nach Antiochus Epiphanes, genau genommen in die nachmakkabäische, — aber ein terminus ad quem ist schwer gefunden. — Nach Volkmar fällt die historische Basis des Buches Judith in das 16. bis 19. Jahr des Kaisers Trajan, also von 114 bis 117 n. Chr. Trajan selbst ist Nebukadnezar, Assur das römische Reich, Ninive ist An-

tiochia, die bezwungenen Völker sind die Neu-Meder oder Parther, das neue Ekbatana, die Hauptburg der Parther, ist Mispis, Judith das Land Judäa mit seinem Volke, „die jüdische Treue dieses Landes in aller ihrer Schöne“ (S. 15.). Trajan bezwingt die Parther und wendet sich dann zu den Bundesgenossen. Gleichzeitig erhebt sich ein mächtiger Aufstand der Juden, der vorzüglich in Cyrene, Aegypten, Cypren, aber auch in Mesopotamien und Judäa wüthete. Zur Bezwingung desselben werden mehrere Feldherrn abgesandt, unter Anderen der Maurenfürst Lusius oder Quietus, der die mesopotamischen Juden bezwingt und als legatus Caesaris cum imperio proconsulari in Judäa, „dem Heerde der Empörung“, seinen Sitz nimmt. Allein Trajan stirbt auf der Rückreise nach Rom. Sein Nachfolger Hadrian hat mit mehreren Prätendenten zu kämpfen. Auch gegen Lusius begte er tödliche Eifersucht und veranlaßte seine Ermordung, noch ehe er in Rom eingetroffen war. So (?) hat „die jüdische Treue“ den Sieg errungen. Der Quietus (Holofernes) e Judaea profectus occisus est, weraus die Sage a Judaea occisus est, wie Volkmar fast spielend andeutet, umbildete.

Der Verfasser geht mit viel Geschick zu Werke, indem er nicht etwa nur vorläufig, der Uebersichtlichkeit wegen, seine Ansicht darstellt, sondern diese „Uebersicht des Ganzen“ reichlich mit Gründen durchweht, welche den Leser für die Wahrheit seiner Behauptungen vorab günstig zu stimmen geeignet sind. Vor Allem gehört dahin §. 8., in welchem er 28 Hauptparallelen, d. h. historische Momente, des Buches Judith denen der geschichtlichen Quellen gegenüberstellt und so ein Maaß von Evidenz zu erzeugen scheint, das nur durch sehr genaue Kritik aller Einzelheiten sich wird mindern lassen. Im zweiten Theile giebt er nun zunächst die Bruchstücke der Judith-Geschichte vom parthisch-jüdischen Kriege, theils nach den griechisch-römischen Quellen, theils nach der jüdisch-christlichen Ueberlieferung; die Chronologie bildet den Schluß dieser ersten Abtheilung. In einer zweiten wird die Composition des Buches im Einzelnen nach den vier Kriegsjahren erläutert.

Unter den äußeren Zeugnissen gegen diese Ansicht steht die Erwähnung unserer Geschichte im 1. Briefe des Clemens obenan. Wir müssen Volkmar zugestehen, daß diese Instanz schwach ist gegenüber allen den Zeugnissen der Historiker, durch welche das Zeitbild des parthischen Krieges dem historischen Hintergrunde des Buches Judith sehr ähnlich erscheinen soll. Dies Zeugniß der christlichen Schrift wird reichlich aufgewogen durch das Schweigen des Josephus, da Philo's Nichterwähnung der Judith weder dafür noch dagegen stimmt. Freilich wird nicht eine Unmöglichkeit früherer Entstehung dadurch erbärtet, allein nur wenn in vorjosephischer Zeit sich eine frappant ähnliche Geschichtsbasis nachweisen ließe, würde es so starker Wahrscheinlichkeit gegenüber nichts anstragen; leider ist aber das Umgekehrte der Fall. Dagegen ist unter den historischen Conjecturen mancher Punkt, den uns die Urkunden nicht mit der Klarheit darzubieten scheinen, wie Volkmar beweisen möchte. Dabin gebört gerade die Hauptthatfache, daß Lusius Quietus gegen Palästina selbst zu Felde gezogen, daß hier der „eigentliche Herd der ganzen Empörung“ gewesen sei. Vergebens zwingt Volkmar den Quellen diese Voraussetzung auf; er vermag sie nur durch einen Schluß zu conjeiciren. Kipbilinus redet nur von einem Aufstande der Juden in Cyrene, Aegypten und Cypren, Volkmar schiebt „besonders fürchtbar“

ein. Sie werden von einigen Feldherrn besiegt. Dio Cassius (in den *excerpta Urseui et Peyrizonii*) sagt nur, Lufius habe dem Trajan in einem zweiten (dem parthischen) Kriege wieder beigestanden und deshalb große Ehren erlangt, unter Andern das Proconsulat über Palästina, wie die Verbindung von *παρεδοαι, τῆς το Παλαιστίνης ἀρχαι* richtig vom Verfasser gefaßt wird. Nach Eusebius (Kirchengesch. IV, 2) bewältigte die aufständischen Juden in Aegypten Marcus Turbo, die in Mesopotamien (in furchtbarem Blutbade) jener Lufius, wofür er zum Lohne *ἡγεμὼν τῆς Ἰουδαίας* wurde. Nun legt Volkmar dem Eusebius die Meinung unter: „Man kann sich also denken, wie Viele dieser Sendbote des Strafgerichts auch in Judäa ob ihrer Empörung getödtet habe.“ Ja, er steigert diese Vorstellung: „Judäa ist sogar die Seele und der Mittelpunkt desselben, das Feuer hat hier am andauerndsten gelodert“ (S. 58.). Es scheint uns trotz der Kürze der Quellen schlechterdings unglaublich, daß gerade der Krieg im Heimathlande des Judaismus so völlig übergangen sein sollte. Nennen die Quellen jene drei Länder, warum nicht auch Judäa? Und vollends, wenn Eusebius den Krieg als Strafgericht auffaßte, wie konnte er das dazwischenliegende (zwischen Aegypten und Mesopotamien) Land, wie Jerusalem, die schuldigste Stadt, übergehen? War der Aufstand hier am wichtigsten, warum hören wir nichts von einer Residenz des Rufius in Jerusalem, nichts von den Megeleien zwischen Juden und Nichtjuden? Letzteres erklärt Volkmar daraus, daß es in Palästina eigentlich keine Nichtjuden gegeben habe!! Im Gegentheile, hier mußte eine jüdische Vesper am sichersten ihr Ziel erreichen. Der Verfasser sagt: Lufius wurde dahin gesetzt, weil der Procurator vertrieben war. Wo steht dies? Und wie merkwürdig! In Judäa soll die Empörung „am andauerndsten“ gelodert haben: Lufius wird trotzdem abberufen und unterwegs ermordet. Wie anders, als daß nach dem Abgange dieses ebenso kräftigen als glücklichen Feldherrn der Aufstand um so heftiger ausbrach? Nichts weniger; ja Marcus Turbo wird sogar aus dem pacificirten Aegypten von Hadrian abgerufen. Denn zu dessen Zeit ist Judäa von selbst ruhig. Warum? Lufius soll „der Grund dieser Unruhe“ gewesen sein! Und doch kam er erst dahin, als der Aufstand, wie Volkmar sagt, in Judäa hell aufgeleuchtet war. Gerade wegen dieser Auszeichnung als Proconsul Judäa's soll ihn Hadrian haben tödten lassen: woher war er denn zu fürchten, wenn er noch immer nicht die Rebellion hatte unterdrücken können? Daß es mit den *rebelles animos* (noch lange keine Empörung) in Syrien und Palästina, wie Spartian nach der *Vita Hadriani* sagt, nicht viel auf sich hatte, beweist er selbst, da nach ihm Marcus Turbo, *Judaeis compressis*, aus Aegypten nach Mauretania gesandt wurde. Ferner erzeugt der flüchtigste Einblick ins Buch Judith neue Bedenken. Nur Holofernes (Quietus), nicht Nebukadnezar, unternimmt jenen großen Kriegszug (Kap. 2.). Keine Spur, daß unter den Glaubensgenossen in Mesopotamien so gewüthet wurde; vielmehr werden da nur die Städte sammt den Gözenhäusern zerstört. Von einem heftigen Kriege in dem nahen Aegypten nicht ein Wort. Auch ist es sehr sonderbar, dem feindlichen Feldherrn bei diesem Umfange und dieser Energie des jüdischen Aufstandes, bei dieser hohen Wichtigkeit des Proconsulates über Syrien und Palästina (die Volkmar wiederholt betonen will) jene völlige Unkenntniß des jüdischen Landes und Volkes (Kap. 5, 2.) beizumessen. Freilich ist auch die ganze Wichtigkeit des imperii über Juda nicht so groß; nicht deshalb tödtete



ihn Hadrian, sondern weil er in ihm einen ebenso glücklichen als kühnen und schlaunen Gegner kannte. Ebenso unbegreiflich ist es, wie der Sturz des Proconsuls in der Geschichte als durch „die feste Treue Judäa's“ erfolgt dargestellt werden konnte, da ja Lufius nicht einmal im Lande selbst, viel weniger durch die Juden selbst umkam. Und doch wäre dies durchaus nöthig gewesen. — Die jüdischen Ueberlieferungen gewähren auch kein sichereres Resultat, wie eine genaue Kritik zeigen würde. Gleich das erste Zeugniß (S. 83.) wird nur dadurch gewonnen, daß statt Titus geradewegs Quietus emendirt wird. Die Chronologie muß stimmen, und zwar aufs genaueste, und deßhalb emendirt der Verfasser in 2, 1. das sechszehnte Jahr des Nebukadnezar, weil — ein Schwanken der Codices zwischen 12 und 13 stattfindet! Der Schluß des Buches deutet darauf hin, daß lange Zeit Friede waltete. Dies mag weniger aus einer Erfahrung heraus als im frohen Gefühle der Hoffnung geschrieben sein. Dabei bleibt es aber immer sonderbar, daß der Verfasser des Buches Judith in so scheuer Weise eine derartige Umhüllung wählte, da doch der Holofernes-Lufius unter der höchsten Ungnade des neuen Imperators sein Leben endete. — So werden wir denn sowohl den geschichtlichen Hintergrund, wie ihn Volkmar ermittelt haben will, in mannigfacher Weise anders auffassen müssen, als auch das Maasß der Uebereinstimmung jener Conjecturen mit den halbgeschichtlichen Andeutungen des Buches bedeutend verringern. Dennoch gestehen wir offen: obgleich noch gar viele Fragen ungelöst bleiben, sagt uns *mutatis mutandis* die scharfsinnige Hypothese des Verfassers im Allgemeinen mehr zu als eine der bisher versuchten Annahmen, falls wir nicht mit Friishe das Räthsel stehen lassen wollen. Unter allen Bedenken wiegt uns am schwersten das völlige Schweigen des Buches über das schreckliche Würgen der Juden in Mesopotamien und Aegypten.

L. Dießel.

Meyer, H. A. W., kritisch-exegetischer Commentar über das Neue Testament. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.

II. Abtheilung: Kritisch-exegetisches Handbuch über das Evangelium des Johannes. 4. verb. u. verm. Aufl. 1862.

VI. Abtheilung: Kritisch-exegetisches Handbuch über den zweiten Brief an die Korinther. 4. verb. u. verm. Aufl. 1862.

Diese beiden neuen Auflagen treten nicht nur gleichzeitig an das Licht und sind beides die vierte Auflage, sondern sie folgen auch beide den entsprechenden letzten Ausgaben nach der nämlichen Frist, da die dritte Auflage des Commentares zum Johannes-Evangelium sowohl als zum zweiten Korintherbrief im Jahre 1856 erschienen sind. Diese stetige Auseinandersetzung der Ausgaben des Meyer'schen Commentares kann gewiß nur als ein sehr erfreuliches Zeichen angesehen werden. Möchten alle theologischen Handbücher, welche jetzt beliebt sind, ebenso sehr wie dieses mit dem Ernste christlicher Gesinnung und wirklicher Liebe zur Sache ein so eifriges und unbefangenes Forschen vereinigen, von welchem auch der Fleiß, der auf jede neue Auflage verwendet ist, ein rühmliches Zeugniß gibt! In den beiden vorliegenden Commentaren ist keine wesentliche

Veränderung eingetreten, aber der Verfasser hat im Einzelnen nach seiner das Geringste nicht verschmähenden Sorgfalt, wie sie zu solchem Werke gehört, so viel Altes und Neues nachgetragen und theils im Texte ergänzt, theils, besonders beim Johannes-Evangelium, in Noten zugelegt, daß der Commentar eben über diese Schrift allein um 60 Seiten gewachsen ist.

In Betreff des Johannes-Evangeliums hat der Unterzeichnete in der den Eingang dieses Heftes bildenden Abhandlung mehrere abwehrende Gegenbemerkungen gegen Meyer's Angriffe gemacht, und es ist auch sonst dort Manches bemerkt, was diesen Commentar mitbetrifft, sofern man denselben kaum davon wird frei sprechen können, die johanneischen Begriffe und Gedankenentwicklungen zu spröde und eng wiederzugeben und sich dabei zu scharf an den Typus unserer kirchlichen Dogmatik anzuschließen; da aber johanneische Sprache und Denkweise überhaupt so ungemein schwierig zu bestimmen ist und hierin derzeit noch so viel zu thun übrig bleibt, so ist es wohl für den allgemeinen Zweck und Nutzen dieses Commentars besser, daß er ein solches Verfahren einhält, und Niemand wird ihm dabei das Zeugniß großer Umsicht und rühmenswürdiger Freiheit versagen. Möge er uns damit eine Schutzwehr gegen die halb dogmatisirenden halb erbaulichen Arbeiten bilden, welche auch hier die echte Exegese verdrängen wollen! Die Ewald'sche Erklärung konnte der Verfasser nicht mehr berücksichtigen. In der kritischen Frage ist seine Zuversicht auf die Echtheit des Evangeliums nur gewachsen und er hat auch in dieser Rücksicht Manches vollständiger und lichtvoller als früher gegeben. Wenn wir indessen hier immer noch Einzelnes eingehender berücksichtigt, sowie auch im Commentar Manches neuerlich zur Sprache Gekommene ausführlicher erörtert zu sehen gewünscht hätten (in letzterer Beziehung sei nur beispielsweise an die Verhandlungen über *ἐκείνος* in 19, 35. erinnert), so ist doch anzuerkennen, daß das Maas in solchen Dingen nicht allen Wünschen gerecht werden kann, sondern Sache des Verfassers bleiben muß.

Auch im zweiten Korintherbrief hat der Verfasser seine Ansichten in nichts Wesentlichem geändert und insbesondere dem Osiander'schen Commentar gegenüber seine Exegese behauptet; er bemerkt in freundlicher Anerkennung jener Arbeit hierüber ohne Zweifel ganz richtig, daß die ganze Art und Weise in Handhabung der neutestamentlichen Exegese bei beiden neben aller Verwandtschaft der Principien doch eine verschiedene sei. Außerdem hat er sich auch nicht zu einer Aenderung seiner Ansicht in den kritischen Fragen über die Anlässe des Briefes bewegen gefunden, d. h. besonders nicht dazu, zwischen unseren beiden Korintherbriefen ein verloren gegangenes Sendschreiben anzunehmen. Kann man ihm hierin nur Recht geben, so befriedigt es dagegen nicht, daß er alle Beziehung der jetzt nach diesem Briefe dem Apostel so schroff gegenübergetretenen Gegner auf die Christuspartei des ersten Briefes auch in der Erklärung von 10, 7. fortwährend bestreitet. Wenn man hier keine Spur von einer fortwährenden unmittelbaren Verbindung mit Christo durch Visionen u. dgl., deren sich diese Leute gerühmt hätten, nachweisen kann, so beweist dies wohl eben nur, daß man sich die Christuspartei und die Geschichte dieser Parteien überhaupt anders zu denken hat, als vorausgesetzt ist.

C. Weizsäcker.

Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien von Friedrich Bleek. Herausgegeben von Lic. Heinrich Holtzmann, außerordentlichem Professor der Theologie. Leipzig, Engelmann. 1862. I. Band: VIII und 540 S. II. Band: VIII und 524 S.

Dieses Werk ist wie Bleek's Einleitung in das Alte und Neue Testament jetzt nach seinem Tode aus seinen Vorlesungen herausgegeben. Herr Professor Holtzmann theilt uns in seinem kurzen Vorwort mit, daß Bleek neunzehnmal diese Vorlesung gehalten und dabei bis in die neueste Zeit fortwährend gearbeitet hat. Hiernach ist dann das Werk in unverändertem Abdrucke des Manuscriptes herausgegeben. Dies ist gewiß das Richtige gewesen, zumal bei einem Commentare, bei welchem die Durchführung einer Aenderung in der Form nicht nur unendliche Mühe schaffen würde, sondern auch großen Gefahren in Ansehung des letzten Zweckes, der Treue, ausgesetzt wäre. Sonst möchte man allerdings wünschen, daß die treffliche Arbeit nicht sich in so großer Breite erginge, wie es der Fall ist und die Darstellung oft wirklich schleppend macht. Aber dies war ja Bleek's Art, nicht nur in den Vorlesungen, sondern auch für den Druck zu arbeiten, und es hängt damit andererseits der Vorzug der außerordentlichen Klarheit zusammen, welche wir doch ungern irgendwie beeinträchtigt sehen möchten.

Ein Gewinn für die Literatur ist diese Veröffentlichung in jedem Falle. Sie schließt sich ganz an die Einleitung in das Neue Testament, bei der ja auch die Evangelienfrage einen Haupttheil bildet, sowie an Bleek's Beiträge zur Evangelienkritik an und zeigt aufs Neue, mit welcher Sorgfalt er den Gegenstand untersucht hat. Mit der Einleitung theilt sie auch die Darstellungsweise, welche sie zu einem trefflich brauchbaren Buche machen wird, nämlich daß sie einen Stoff, der sonst so leicht eben durch das natürliche Verwiegen des steiflichen Charakters ermüdet, in musterhafter Weise lesbar behandelt hat. Der Commentar ist dadurch ganz geeignet, ein Lesebuch für Theologen zu bilden, und leistet in dieser Rücksicht Etwas, was bis jetzt nicht da gewesen ist. Zu einer allgemeinen Verbreitung empfiehlt ihn dabei ganz besonders auch die Auffassung des Gegenstandes, in welchem mit einer gemäßigt-kritischen Färbung nicht nur die größte Unbefangenheit, sondern auch die zarteste gewissenhafte Scheu vor jeder Verletzung der Pietät sowohl gegen die Sache selbst als auch die überlieferte Auffassung derselben verbunden ist. Herr Holtzmann spricht daher gewiß nicht ohne Grund die Hoffnung aus: das Ganze werde, als ein tüchtiges redliches Stück Arbeit ohne falschen Prunk, gleichmäßig behandelt in allen seinen Theilen, durchdrungen von christlichem Glaubenssinn, wie von klarem, nüchternem Urtheil, sich rasch Eingang erwerben unter Studirenden und Geistlichen. Es ist das um so mehr zu wünschen, als es das immer seltener werdende Beispiel einer wirklichen Ergreifung, das heißt einer Erklärung dessen, was im Schriftsteller selbst steht, gibt, ohne alles Mögliche hineinzuziehen, was man etwa dabei denken kann.

Die Methode, welche der Commentar befolgt, ist diese. Er will nicht rein synoptisch und nach geschichtlicher Ordnung verfahren, weil diese Ordnung doch nicht mit Sicherheit zu erkennen sei, und weil dabei das Eigenthümliche der einzelnen Evangelien zu sehr zurücktreten würde. Somit schlägt er ein vermit-



telndes Verfahren ein. Die synoptische Erzählungsmasse wird in solche Abschnitte getheilt, welche sich bei allen Evangelisten übereinstimmend unterscheiden lassen. Innerhalb dieser Abschnitte aber wird nun unterschieden zwischen synoptischen und individuellen Bestandtheilen. In der Erklärung der letzteren wird jedesmal der einzelne Darsteller für sich commentirt, also zwei oder drei nacheinander, wo sie das Gleiche, aber wesentlich abweichend erzählen, oder Einer allein, wo er den ganzen Stoff eben nur allein hat. Nur die ersteren, die synoptischen Elemente, das heißt diejenigen, welche von allen oder auch von zweien im Wesentlichen gleichlautend erzählt werden, werden auch synoptisch erklärt, das heißt die Texte werden dabei zusammengenommen. Der Hauptabschnitte werden so 6 unterschieden: die Kindheitsgeschichte, die Vorgeschichte, die Wirksamkeit in Galiläa, die Reise, das Leiden, die Auferstehung. Und jenen Grundsätzen gemäß wird nun zum Beispiel in der Kindheitsgeschichte der Bericht des Matthäus und dann der des Lukas für sich erklärt, ebenso herrscht diese Erklärung bei der Auferstehungsgeschichte vor; dagegen findet die synoptische Erklärung ihre Anwendung bei der Vorgeschichte (Taufe und Versuchung), bei den meisten Stücken der Reise nach Jerusalem und bei der Leidensgeschichte. Bei der Reise ist es nur die große Einschaltung des Lukas 9, 51 — 18, 14., welche für sich vorgenommen werden muß. Bei dem großen galiläischen Abschnitt aber erkennt Bleek an, daß man der Darstellung des Einzelnen nicht Zwang anthun darf; er nimmt daher Einen Evangelisten nach dem andern vor, und zwar in der Ordnung: Matthäus, Lukas, Markus, so jedoch, daß bei sehr verwandten Stücken immer schon bei dem ersten, nach welchem sie vorgenommen werden, die Parallelen auch ihre Berücksichtigung finden. Hierbei ist dann freilich doch eine gewisse Ungleichheit unvermeidlich und es leuchtet insbesondere ein, welcher Evangelist bei diesem Verfahren mit seiner Eigenthümlichkeit zu kurz kommt, nämlich Markus. Dies hängt eben mit der kritischen Ansicht Bleek's über Markus zusammen und es ist ja eben diese Ansicht, welche dem ganzen Verfahren zu Grunde liegt. Ueberhaupt aber läßt sich hier fragen, ob das ganze Princip dieser vermittelnden Methode seinen Zweck wirklich erreicht, ob dabei nicht vielmehr beides zu kurz kommt, das historische Interesse, welches von dem übereinstimmenden Inhalte ausgeht, und das kritische oder literarhistorische und exegetische, welches dem einzelnen Darsteller gerecht werden und ihn zur Erkenntniß bringen will. Was das Letztere betrifft, so ist es, wie gesagt, besonders Markus, der zu kurz kommt, aber auch die beiden anderen treten uns doch nicht mit dem Ganzen ihrer Darstellung zu einem reinen Gesamteindruck entgegen. Und auf der andern Seite kommt es doch auch nicht zu einer klaren exegetischen Einführung in die Geschichte, einer exegetischen Grundlegung des Lebens Jesu nach den Synoptikern, welche sich bestimmt für gewisse Ansichten im Einzelnen und sogar in den Hauptpunkten entschiede. Für ein solches Verfahren ist Bleek viel zu vorsichtig und fast ängstlich im Abwägen aller Umstände gewesen. Aber wenn die synoptische Exegese einen wirklichen Fortschritt nach den wissenschaftlichen Bedürfnissen der Jetztzeit machen will, so wird sie sich doch dessen nicht entschlagen können, eben diesen von Ewald eingeschlagenen Weg weiter zu verfolgen, woneben dann gerade die Einzelcommentare über die Evangelisten ihr Recht und ihre Bedeutung unverkümmert behalten.

Bleek beschränkt sich nun nicht darauf, die historischen Abschnitte blos im



Einzelnen zu erklären, sondern er widmet besonders den bedeutenderen Stücken jedesmal eine besondere eingehende Untersuchung über den geschichtlichen Gehalt und die Natur der Ereignisse selbst. Auch hier verfährt er mit der bekannten Umsicht und höchst sorgfältigen Erwägung aller Momente und unterzieht alle vorhandenen Auffassungen einer maßvollen Prüfung. Aber die Resultate zeigen doch gar häufig ein gewisses Schwanken und die Untersuchung bleibt zu sehr am Aeußerlichen haften, ohne sich der tieferen Bedeutung der Sache zu bemächtigen. Nur einige Beispiele können hier flüchtig erwähnt werden. Die Himmelserscheinung bei der Taufe Jesu läßt er nicht für Jesus, sondern für den Täufer eintreten und bezeichnet sie als eine Vision, die dieser gehabt. Hier hat er offenbar die ihm sonst so sehr eigene Treue gegen den Text einestheils dem Hinblick auf den johanneischen Bericht und anderentheils dogmatischen Vorurtheilen geopfert, unter welchen er einer thatsächlichen Erscheinung gern auswich und ebenso überhaupt den Vorgang nicht gern auf Jesus bezog. Nicht befriedigender ist seine Ansicht über die Versuchung, die er für eine allegorische Lehrdarstellung Jesu hält und als solche auf moralische Wahrheiten beziehen will. Mag man über den Charakter der Erzählung in historischer Hinsicht denken, wie man will, so ist doch klar, daß auf diese Weise der wesentliche und eigenthümliche Inhalt der Versuchung verloren geht. Bei der Verklärung dagegen nimmt er eine übernatürliche Erscheinung an, und zwar eine solche, welche den Jüngern, ähnlich wie bei der Taufe dem Täufer, als Vision in einem erhöhten Zustande ihres inneren Bewußtseins zu Theil geworden sei. Aber er stellt das nur im Allgemeinen auf, mit der Erklärung, daß sich das Genauere darüber nicht angeben lasse. Hier ist es eben das tiefere Eingehen in die Bedeutung des Momentes, welches zu vermessen ist.

So ist dann auch die Erklärung der Reden im Einzelnen trefflich und es sind viele treffliche feine Winke gegeben, besonders auch über die parallelen Verhältnisse der einzelnen Elemente. Aber was wesentlich zurücksteht, das ist das Verständniß der Composition. Der Gedankenzusammenhang oder die Anlage der Reden kommt nicht zu einer genügenden Darstellung und so wird auch das Verhältniß der Parallelen nicht in dem Sinne klar, daß man sehen würde, wie die Evangelisten je mit ihrer verschiedenen Darstellung den Moment aufgefaßt haben. Die ganze Betrachtung hängt zu sehr am Einzelnen und Aeußerlichen. So bei der Bergpredigt, wo die Erörterung über Matthäus nicht weiter kommt, als daß derselbe eben eine Sacherdnung geliebt und daher auch verschiedene Aussprüche verwandten Inhaltes zusammengestellt und selbst zu Einer Rede verbunden habe, wenn sie auch nicht von dem Herrn selbst in diesem Zusammenhange vorgetragen worden seien. Es ist daher ganz consequent, daß die Erklärung den Plan der Rede nicht näher untersucht, sondern sie lediglich in die sich von selbst ergebenden Gruppen theilt und in denselben das Einzelne deutet. Die Rede wird mit der Parallele des Lukas verglichen, aber es kommt nicht dazu, daß die Eigenthümlichkeit der Redaction des letzteren im Ganzen zu einer klaren Anschauung gebracht würde, sondern das Resultat ist nur, daß Jesus wirklich eine derartige Rede gehalten hat, von welcher uns beide Evangelisten aus einer von ihnen benutzten Urschrift Eingang und Schluß, sowie Manches aus der Mitte erhalten, aber beide und besonders Matthäus andere Aussprüche Christi damit verbunden haben. Für diese Mängel gibt es kaum

einen Ersatz, daß die Vergleichung im Einzelnen so sorgfältig ist und damit manches Schwierige erläutert, wiewohl eben andererseits gerade hier das Urtheil der Natur der Sache nach immer ein individuelles und bestreitbares bleiben muß.

Aber diese Bemerkungen sollen den Werth der schönen Gabe, als welche wir dieses Buch betrachten müssen, nicht herabsetzen. Es wird seinen ehrenvollen Platz in der Literatur behaupten und dazu weiter beitragen, daß das Gedächtniß des Verewigten im Segen bleibe.

C. Weizsäcker.

### Historische Theologie.

Le génie des civilisations, par J. P. Trottet. Tome 1.2. Paris et Genève, J. Cherbulicz. 1862.

Nur mit wenigen Worten vermögen wir von diesem inhaltreichen und geistvollen Versuche einer religiösen Culturgeschichte Bericht zu erstatten. Der Verfasser hat sie unter den Gesichtspunkt gestellt, der Restauration der christlichen Gesellschaft in einer Zeit des Zerfalles und der Muthlosigkeit zu dienen. Der wahre Geist des Christenthums, seine weltgestaltende Macht, soll neu und tiefer erkannt werden durch die historische Erkenntniß der menschlichen Gesellschaft in ihrem Mittelpunkt, ihrem innersten Wesen, den Principien des geistigen Lebens der Völker. Er kämpft für das Recht einer solchen Betrachtung und Darstellung der Geschichte. Wir verstehen die Thatfachen, die Trümmer und Reste untergegangener Welten nur, indem wir die Geistesanlage der Völker, welche sich diese Form des Daseins gegeben, den Trieb des Gewissens, welcher darin gewirkt hat, begreifen. Die Geschichte tritt in ihr wahres Licht, indem sie sich zur Speculation erhebt. Aber diese Geschichtsbetrachtung bekommt unmittelbar eine praktische Bedeutung für die Gegenwart. Indem wir die Entwicklung der Geschichte, die ersten Principien der Bildungsstufen, welche sie der Reihe nach entwickelt hat, kennen lernen, verstehen wir die Signatur unserer Zeit, die Natur der Pflichten, welche sie uns auferlegt, wir sehen, wo wir sind und an welches Ufer uns das Schiff treibt, welches die Menschheit trägt. Es ergibt sich von selbst als eine der größten Aufgaben dieser Geschichtsbetrachtung, das Verhältniß des Christenthums zu der menschlichen Natur, zu der Geschichte unseres Geschlechts nachzuweisen. Die Culturgeschichte ist der Boden, auf welchem der Streit zu Ende geführt werden muß, ob sich das Christenthum überlebt hat oder ob wir das Recht haben, auch ferner dasselbe zu verkünden als das Heil der Welt. Hier ist der Kampfplatz, auf welchen uns die Lage der Zeit hinweist. Die Culturgeschichte ist die Apologetik unserer Zeit.

Dies sind die Absichten des Werkes, welche der Verfasser ausspricht. Man darf sich aber unter der speculativen Behandlung, die er anstrebt, nicht eine construirende Philosophie der Geschichte denken, wie sie die deutsche Wissenschaft in nicht ferner Vergangenheit erzeugt hat. Er geht nicht aus von der Theorie, legt weder ein Thema der geistigen Entwicklung zu Grunde, welchem sich die Thatfachen unterordnen, noch einen Begriff der Offenbarung, durch welchen die

Religionsgeschichte von vornherein als die Geschichte des Verhältnisses der Menschheit zu derselben bestimmt ist; sondern sein Verfahren ist analytisch, empiristisch. Die allgemeine Betrachtung ist mit der Darstellung des Stoffes verknüpft, sie schließt sich an die Untersuchung der einzelnen Erscheinungen an. Diese selbst verarbeitet mit vieler Sachkenntniß die Resultate der bewährtesten Forscher auf dem religionsgeschichtlichen Gebiete in Deutschland und Frankreich und gibt so in kurzer lebendiger Skizze einen Ueberblick über den jetzigen Stand dieser Wissenschaft.

Als religiöse Culturgeschichte beschränkt sich die Darstellung zunächst auf das Alterthum. Sie unterscheidet drei Abschnitte: 1) eine vorhistorische Epoche, 2) die fortschreitenden Civilisationen, deren Princip gestaltende Kraft hat, 3) die jüdische Theokratie.

In die vorhistorische Epoche fällt die patriarchalische Familie, die patriarchalische Humanität der Chinesen, sodann das Stadtreich (*la ville-empire* — die Gründung colossaler und herrschender Städte ist für diese Culturstufe bezeichnend) der Babylonier, Assyrier, Phönicier und die zurückgebliebenen Völker mit dem Fetischcult. Die zweite Epoche umfaßt die großen heidnischen Gesellschaften, als vorbereitende Phase das Priesterkastenthum der Indier, dann die orientalischen Formen der ägyptischen und der persischen Religionscultur, hierauf Griechenland und Rom.

Der Entwicklungsgang selbst ist gedacht als der Fortschritt von der Einheit zur Entzweiung. Das Erste ist die unbestimmte Einheit des Himmels, des Gottes des Lichtes. Sie hat sich in zwei Ströme getheilt; nämlich einerseits ist sie erstarrt in der abstracten Himmelsvorstellung der Chinesen, andererseits ist sie in der Religion der Babylonier und Assyrier concret, aber auch materiell geworden. Gerade aber in diesem Verkommen in das Materielle (besonders dem Hervortreten des weiblichen Princips) liegt dann der Keim der Spaltung, der Unterscheidung. Die Religion des allgemeinen Lichtwesens war unproductiv, stagnirend. Erst wenn die Gottheit sich in sich unterscheidet, ist für den Menschen, sein Leben, seinen Geist, das Princip des Fortschrittes, der Entwicklung gesetzt; der Glaube greift ein in das Gewissensleben und er wird zur gestaltenden Macht des Daseins. Hier also, in der zweiten Periode, ist der eigentliche Boden der fortschreitenden Religionsgeschichte. Und eben deswegen sind die Träger dieser Periode die großen historischen Völker, bei welchen wir die Mythologie in ihrem Fortschritte sehen. Aber dies ist nur die eine Richtung, welche aus der erschlossenen Dualität hervorgeht; die andere ist der Weg des Judenthums. Näher zeigt die indische Religion das Aufkommen einer neuen Idee der Gottheit, welche gegen den materiellen Gott ankämpft, aber in diesem Kampfe kommt es nur zu einer unvollkommenen und exclusiven Einheit, deren Abbild die socialen Verhältnisse sind. Glaube und Gesellschaft bezeichnen diese Stufe als die Verstufe. Die Principien, welche darin einander gegenübergetreten sind, gelangen nur eben zu ihrer selbständigen und einseitigen Entwicklung, zunächst das materielle in Aegypten, sodann das abstracte in Persien, als die Religion des Kampfes. Jenes erzeugte dort eine eigenthümliche durchaus materialistische Organisation, dieses bildete hier eine erobernde Nation, den Staat als solchen, die Despotie. Es folgen die Stufen, welche nach diesem Auseinandertreten der Principien die Einheit suchen, die Religion der Kunst und die Religion des



Staates, die griechische und die römische. Die erstere sucht die Einheit herzustellen, indem sie den Menschen beschränkt auf das Diesseits, die Welt der Erscheinung; aber sie strebt in den Mysterien über sich selbst hinaus. In Rom offenbart sich der tiefe Mangel dieses Standpunktes, indem die politische Religion zuletzt keinen andern Gott mehr hat als den Staat selbst. So leben sich diese Formen von selbst aus, überall bricht die Macht des geistigen Lebens und Bedürfnisses hervor. Die Erschöpfung selbst ist die Vorbereitung auf das Höhere, was der Menschheit im Christenthum geboten ist. Aber diese neue Schöpfung ist vorbereitet durch die Geschichte und Religion eines Volkes, welches mitten unter den heidnischen Völkern seinen eigenen Weg geht. Seine Religion ist die Offenbarung unter den Bedingungen der alten Welt. Seine Entwicklung ist daher eine Parallele zu der des Heidenthums, aber eine Parallele der Entgegensetzung. Im Heidenthum ist die Quelle des Glaubens der moralische Mensch, das Gewissen der menschlichen Natur, aber sein Leben erscheint nur unter der Gestalt objectiver Mächte. Im Judenthum tritt das sittliche Gesetz von außen an den Menschen heran, auf dem Wege übernatürlicher Offenbarung, durch äußere Mittel, aber gerade so wird es die beherrschende Macht und erringt sich seinen eigenthümlichen Charakter. Seine Entwicklung ist die Rundgebung der Gedanken der Vorsehung, welche über dem menschlichen Streben des Heidenthums wacht. Das Ziel dieser Entwicklung aber ist die Individualität des Geistes, ebenso auf den Wegen seiner Theokratie, wie in den Formen der Offenbarung, der Inspiration, die immer mehr frei, innerlich, persönlich wird, bis sie ihr Ziel in Christo findet.

Die Erscheinung eines solchen Werkes auf französischem Boden verdient bei uns in Deutschland um so mehr Aufmerksamkeit, als wir daran einen Maassstab haben, wie sehr deutsche Wissenschaft, ihre Auffassungsweise, ihr Verfahren, dort heimisch geworden ist. Aber es sind viele eigenthümliche neue Gedanken, es ist eine selbständige Arbeit, in welcher sich dasselbe an seine uns näher stehenden Vorgänger anschließt, und an der ebenso belebten wie klaren Darstellung haben wir zu lernen. Der Verfasser gedenkt sein Werk als Culturgeschichte der neuen Zeit fortzusetzen.

E. Weizsäcker.

Dogmengeschichte der vor nicänischen Zeit. Von Dr. Jos. Schwane, Professor der Theologie an der königl. Akademie zu Münster. Mit Erlaubniß des hochwürdigsten Bischofs von Münster. Münster, Theissing. 1862. VIII und 784 S.

Der Verfasser spricht sich in der Vorrede über einen doppelten Zweck seines Unternehmens aus. Derselbe ist zunächst ein allgemeiner wissenschaftlicher. Die Dogmengeschichte ist der Dogmatik für ihre Fortbildung nöthig. „Darf die Dogmatik, wenn sie sich nicht in Spitzfindigkeiten verlieren will, von denen der christliche Glaube keine besonderen Vortheile zu gewärtigen hat, neben der rationalen ihre positive Aufgabe nie außer Acht lassen, die Dogmen aus den Quellen der Offenbarung herzuleiten und ihren Sinn und Inhalt aus der Lehre der Kirche genau zu ermitteln: so hat ihr die Dogmengeschichte in dieser Hinsicht die wesentlichsten Dienste zu leisten; denn diese will sich ja eben ausschließlich



mit dem Nachweise beschäftigen, wie die Dogmen aus der göttlichen Offenbarung geschöpft und durch die sich daran schließende Wissenschaft unter der Leitung der unfehlbaren Kirche verbreitet wurden, bis sie die Reife erlangten, von der Kirche selbst formulirt und ausgesprochen zu werden.“ So habe also die Dogmengeschichte auch die wissenschaftliche Theologie als einen, wenn auch nur untergeordneten, Factor bei der Dogmenbildung zu berücksichtigen und dabei zu zeigen, wie auch die Philosophie der theologischen Glaubenswissenschaft in ihrer Arbeit gedient, freilich aber ebenso oft auf Abwege geführt habe. Der andere Zweck bezieht sich speciell auf die vornicänische Periode und das „apologetische Interesse, hervorgerufen durch vielfache Versuche von Solchen, welche den Mangel an allen bestimmten, scharf abgegrenzten Dogmen, die Willkür im religiösen Denken auch auf die vornicänische Kirche hinübertragen und eine solche sogenannte Freiheit von allem Symbolzwang für den ursprünglichen Charakter des Christenthums ausgeben wollen.“ Nach diesen beiden Gesichtspunkten also wird die Arbeit selbst auch beurtheilt werden müssen.

In ersterer Beziehung kommt nun Alles darauf an, wie der Verfasser die Begriffe des Dogma's und der Dogmengeschichte selbst näher bestimmt. Er widmet dieser Bestimmung die ersten Paragraphen seiner Einleitung. Zum Begriffe des Dogma's gehört hiernach 1) „daß es zum Inhalt irgend eine Lehre der göttlichen Offenbarung habe, welche von allen Menschen mit göttlichem Glauben umfaßt sein will und dem Wesen nach keine Erweiterung, keine Vervollständigung oder Veränderung zuläßt.“ Niedergelegt ist der Inhalt der göttlichen Offenbarung in den heiligen Schriften des Alten und Neuen Bundes und in der mündlichen Ueberlieferung. Es folgt daher 2) daß die Dogmen, deren Annahme für alle Menschen verpflichtend sein soll, von dem unfehlbaren Lehramt der Kirche gelehrt und uns zu glauben vorgehalten werden. Dazu gehört aber nicht, daß die Kirche ihren Ausspruch darüber auf einem allgemeinen Concil gethan habe; sondern weil hierzu in der Regel eben nur die Abwehr von Häresien den Anlaß gibt, so gibt es auch neben den so entstandenen *dogmata definitione ecclesiae declarata* andere, die ebendieselbe Geltung haben, obgleich sie nur *communi ecclesiae magisterio proposita* sind. Bloße Schulmeinungen im Unterschied von den Dogmen sind nur solche Sätze, über welche die Kirche ausdrücklich freie Ansichten duldet. Was aber nun die Dogmengeschichte betrifft, so werden zuerst die beiden Ansichten abgewehrt, als ob es sich dabei entweder um eine menschliche Erzeugung des Dogma's oder doch um eine menschliche Ausbildung der göttlichen Offenbarung handle. Die Dogmen sind überhaupt vielmehr etwas von Anfang an insofern Feststehendes, als es keine neuen Offenbarungen nach der ersten mehr gibt. Aber eine Geschichte haben sie doch insofern, als die Kirche wie der einzelne Gläubige in der Erkenntniß ihres Inhaltes fortschreitet, wozu besonders theils die Veranlassung durch auftauchende Irrlehren, theils durch die fortschreitende Verührung des Christenthums mit neuen Nationen und Bildungskreisen beiträgt. Aber der Verfasser geht weiter, indem er als die eigentliche Ursache dieses Fortschrittes und somit der Dogmengeschichte einen gottmenschlichen Charakter des Lehramtes und vermöge dieses eben den menschlichen Factor in demselben anerkennt (S. 13.).

Er wird uns nicht verdenken, wenn wir hierin einen Widerspruch mit der Autorität dieses Lehramtes finden, oder vielmehr, wenn wir annehmen, daß

dieser Gedanke eben nach den Voraussetzungen, die über diese Autorität aufgestellt sind, ein fruchtbringender nicht sein kann. Consequent verfolgt müßte derselbe zu einem oder dem andern Abwege führen, den der Verfasser nicht anerkennen würde und den wir ihm nicht aufbürden wollen. Nämlich entweder müßte man das gottmenschlich im strengen Sinne nehmen, so daß es eine Fortsetzung des Lebens des Herrn selbst in sich schloß, dann aber müßte die Dogmenbildung noch immer so productiv sein, wie sein eigenes Lehren es war. Oder aber man müßte darunter eine andere Verbindung des Göttlichen und Menschlichen verstehen, in welcher das Erstere doch mehr nur Schutz und Leitung für die Thätigkeit des Zweiten gäbe, und wäre so unvermeidlich in eine Anschauung hereingetrieben, die zwar auf protestantischem Gebiete Raum hat, aber nicht auf katholischem, und die der Verfasser zuvor schon ausdrücklich abgelehnt hat. In der That aber ist beides allerdings nicht nöthig und ist ebenso wenig möglich, so lange man die bekannte Vorstellung vom Lehramte und von der Tradition festhält. Hier kann es sich doch eben nur um die formelle Erläuterung des schon gegebenen Dogma's handeln, oder aber, was neu aufgestellt wird, muß als schon vorhanden und nur aus dem Schatze der Tradition hervorgeholt angesehen werden. Von einer Entwicklung aber, welche wirklich diesen Namen verdiente, kann kaum die Rede sein. Es ist mit Einem Worte die mechanische Vorstellung von der Offenbarung selbst als einer Summe von mitgetheilten Lehren und von dem Lehramte als dem Wächter über diesem Besitze, was eine Entwicklungsgeschichte des Dogma's unmöglich macht, mag auch das Bestreben um dieselbe, so wie es hier geschieht, ausgesprochen und ernstlich gemeint sein. Die Unlebensdigkeit der ganzen Anschauung zeigt sich zunächst an zwei Folgen. Fürs Erste vermiffen wir bei der Darstellung der Periode einen allgemeinen Theil. Ist es doch durchaus nöthig, die Träger der Entwicklung selbst in ihrem eigenthümlichen Leben zu charakterisiren, die unter ihnen herrschenden Richtungen zu erkennen, wenn man die Entwicklung selbst als eine lebendige und daher von wirklichen Mächten des Lebens getragene begreifen will. Das Andere ist das, daß durch die Darstellung weder eine Erörterung des christlichen Princip's versucht wird, welches der Geschichte seines Dogma's zu Grunde liegt, noch aber auch nur ein einheitlicher Ausgangspunkt für diese selbst aufgestellt; sondern die Dogmen werden eben ohne Weiteres eines nach dem andern in der zweckmäßig befundenen Ordnung vorgenommen.

Was dann die Geschichte selbst betrifft, so hat der Verfasser sich gewiß für sein Bestreben, wie er es in dem zweiten concreten Zwecke ausgesprochen, ein dankbares Gebiet erwählt. Das heißt, es läßt sich hier leicht zeigen, daß die Dogmengeschichte entsteht worden ist durch diejenigen, welche gemeint haben, weil das Dogma selbst noch nicht ausgebildet war, sei auch der Glaubensinhalt desselben noch nicht vorhanden gewesen. Es ist das jene einseitig theoretische Anschauung, welche eben in der Dogmengeschichte hier nur eine Bildung gewisser Speculationen erkennen wollte. Aber die äußersten Gegensätze berühren sich; der Verfasser seinerseits geht nun davon aus, daß das Dogma selbst schon vorhanden und symbolisch ausgeprägt war, und dies ist doch nur durch eine ebenso einseitige, auch nur theoretische Vorstellung möglich, wobei eben Alles von Anfang an an bestimmt formulirten Sätzen hängt.

Da nun eben diese Sätze, die bestimmten und fertigen Dogmen, immer

schen vorausgesetzt werden, so ist auch keine Darstellung der Lehren einer bestimmten Zeit oder bestimmter Männer in ihrer besonderen Eigenthümlichkeit möglich. Man vergleiche beispielsweise, wie die Christologie der apostolischen Väter §§. 9. 10. 30. dargestellt ist. Es ist immer nur davon die Rede, daß dieselben diese oder jene Bestimmung des Dogma's erwähnt oder hervorgehoben hätten, wozu dann einzelne Stellen verwendet werden. Nirgends aber kommt es zu einem Gesamtbilde dessen, was sie über das Dogma gelehrt haben, und ebenso wenig ist es darum möglich, nach dieser Darstellung zu erkennen, ob die ange deuteten Belege irgend in einer dem Sinne des Schriftstellers selbst entsprechenden Weise verwendet sind. Ueber so schwierige und wichtige Fragen, wie die Christologie des Hermas ist, aber geht der Verfasser, vgl. S. 61 f., ganz leicht und schnell hinweg. Wenn nun aber hier der kirchliche Standpunkt hinderlich war, so trifft dies doch nicht bei den Gnostikern zu, und man sollte hier wenigstens eine unbefangene und genügende Darstellung suchen. Dieselbe ist aber so flüchtig, daß sie nicht einmal bei den Systemen, bei welchen dies jetzt ganz unerläßlich ist, wie bei den Ophiten, den Bericht der philosophumena zu Rathe gezogen hat. Im Allgemeinen hat aber das etwas unendlich Ermüdendes, wenn die Dogmengeschichte darin besteht, bei jedem bedeutenderen Lehrer eben nur nachzuweisen, daß er der Lehre der Kirche nicht so fern gestanden, welche Verläumdungen er mit ihr habe, wo er etwa noch zu unbestimmt gelehrt habe. Gern erkennen wir an, daß der Verfasser in manchen Dingen, so z. B. sogar in der Lehre von der Kirche und vom bischöflichen Amte, einer verhältnißmäßigen Unbefangenheit sich beileißigt hat. Zu vermiffen ist aber, daß er in schwierigen Fragen und wichtigen Streitpunkten nicht gelehrter zu Werke gegangen ist, d. h. der exegetischen Untersuchung zu wenig Raum gegeben, sondern seine oft gar sehr einer eingehenden Begründung bedürftige Exegese, wie beispielsweise S. 627., nur einfach hingestellt hat. Es ist daher wohl nicht bloß protestantisches Vorurtheil, wenn wir den wissenschaftlichen Gewinn des Buches an sich nicht sehr hoch anschlagen, sondern seinen Werth hauptsächlich darauf zurückführen, daß es eben eine katholische Dogmengeschichte jener Zeit ist. Bewegt man sich von dieser Seite nur wieder überhaupt ernstlich auf diesem Wege, so muß dies mit der Zeit von selbst weiter führen.

C. Weizsäcker.

Mani, seine Lehre und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus. Aus dem Syrisch des Abulfaradsch Muhammed ben Ischak al Barraq, bekannt unter dem Namen Ibn Abi Jakub an-Nadim, im Text nebst Uebersetzung, Commentar und Index zum ersten Mal herausgegeben von Gustav Flügel. Leipzig, Brockhaus. 1862. VIII und 440 S.

Die Anzeige dieser Schrift möge eine Antwort sein auf die Erwartung, welche der Verfasser im Vorworte ausspricht. Indem er die Arbeit als eine keineswegs ausschließlich für Orientalisten vom Fache unternommene Studie bezeichnet, welche vielmehr vorzugsweise das theologische Interesse im Auge habe, glaubt er voraussetzen zu dürfen, daß die christliche Kirchen- und Dogmengeschichte



diesen Beitrag zur Erkenntniß des Manichäismus bei der Dürftigkeit der bisher vorhandenen Quellen gewiß gern in den Bereich ihrer erneuten Untersuchungen ziehen werde. Ist doch die Wichtigkeit des Manichäismus für jene Geschichte und seine gefahrdrohende Ueberwucherung aller anderen Glaubensbekenntnisse im Verlaufe der ersten christlichen Jahrhunderte vom dritten an, wie er hinzuzufügt, eine allgemein anerkannte Thatfache. Die Untersuchungen, in welche seine Arbeit eingreift und welche sie neu anregt, sind so umfassender und zum Theil verwickelter Natur, daß eine kurze Anzeige sich nicht erlauben kann, dieselben näher anzudeuten. Was dieselbe beabsichtigt, ist ein einfacher Bericht über das hier Gebotene mit der Absicht, die Epoche machende Bedeutung desselben dem größeren theologischen Kreise nahe zu legen.

Die Schrift schließt sich insofern an Schwelsohn's Arbeit über den Sabismus an, als die letztere ebenfalls vorzüglich auf die Quelle gegründet ist, welche nun hier für den Manichäismus erschlossen wird, die arabische Literaturgeschichte, Fihrist, des Abulfaradsch Muhammed ben Ischak an-Nadim vom Jahre 987/88. Es ist der im neunten Buche dieses Werkes enthaltene Abschnitt über Mani, welcher hier in sorgfältiger Recension des Textes nebst Uebersetzung und eingehendem Commentar gegeben wird. Die Uebersetzung, welche Hammer-Purgstall 1840 davon gegeben hat, ist so viel als unbekannt und daher auch für die Religionsgeschichte ungenützt geblieben, war auch nicht mit derjenigen Gründlichkeit gearbeitet, die ein sicheres Urtheil erlaubt hätte, und insofern wird durch den gegenwärtigen Abdruck das Ganze zum ersten Male veröffentlicht und für die Wissenschaft nutzbar gemacht. Der Verfasser hat dabei zunächst nur die Absicht, der Wissenschaft eben diesen Dienst zu leisten, daß er ihr dieses Gut zum Gebrauche überläßt, und hat sich in Bescheidenheit der Verarbeitung desselben zu einer neuen Geschichte des Manichäismus enthalten. Aber sein reichhaltiger Commentar, welcher die ganze Literatur berücksichtigt, läßt doch kaum eine der wichtigeren Fragen, die hier entschieden werden müssen, unberührt und hat das reichste Material für eine solche Bearbeitung aufgebäuft, so daß man fast bedauern kann, dasselbe nicht jetzt schon zu einer wirklichen Darstellung verwendet und dadurch für den größeren Kreis, an welchen er sich wendet, genießbar gemacht zu sehen.

Schon lange ist der Streit darüber im Gange, ob für die Geschichte des Manichäismus die abendländischen oder die morgenländischen Quellen vorzuziehen seien. Für die Lebensgeschichte Mani's selbst hat sich zwar das Urtheil so ziemlich zu Gunsten der letzteren geeinigt, da sie sich durch ihre größere Einfachheit und Wahrscheinlichkeit und das Wegfallen des Legendenhaften, was die ersteren haben, empfehlen. Dagegen schienen doch über die Lehre des Mani diese reichhaltiger und zuverlässig genug zu sein. In beiden Beziehungen dürfte nun diese Veröffentlichung von entscheidendem Werthe sein, namentlich aber auch in letzterer Rücksicht das Urtheil anders und sicherer zu gestalten dienen.

Die abendländischen Nachrichten führen, abgesehen von dem, was Augustin aus eigener Erfahrung gibt, vorzugsweise auf die *acta disputationis Archelai episcopi Mesopotamiae et Manetis haeresiarchae* hin. Alle späteren Schriftsteller haben daraus geschöpft. Nachdem nun unsere arabische Quelle erschlossen ist, kann man bei dem jetzigen Stande der Quellen überhaupt, insbesondere so



lange nicht ältere syrische erschlossen sind, die Hauptfragen einfach auf die Vergleichung dieser beiden Zeugen und das Urtheil über sie zurückführen. Von diesem Gesichtspunkte aus, und um die Bedeutung seiner Urkunde in das volle Licht zu setzen, welches sie in Anspruch nimmt, hat daher der Verfasser in der Einleitung nicht blos Mittheilungen über den Ursprung und Charakter der letzteren gemacht und einen Ueberblick ihres Inhaltes gegeben, sondern er hat diesem auch eine Analyse jener Disputationsacten vorausgeschickt und damit eine Reihe von kritischen Erörterungen verbunden, welche zwar nicht ein abschließendes Urtheil geben, aber wenigstens die Berechtigung der Zweifel an dem geschichtlichen Werthe dieser Urkunde des Näheren nachweisen wollen.

Nach dem Eingange der Acten lebte in der mesopotamischen Stadt Carchar ein hochgestellter Christ Namens Marcellus, welcher auf Anregung des dortigen Bischofs Archelaus 7700 Kriegsgefangene aus Barmherzigkeit von Soldaten loskauft und sich dadurch einen so großen Ruf erwirbt, daß Mani in Persien auf ihn aufmerksam wird, ihn für seine Lehre zu gewinnen wünscht und ihm dieselbe in einem Briefe auseinandersetzt, den er ihm durch einen Schüler, Turbo, schickt. Der letztere wird aber sogleich ein Christ und bleibt bei Marcellus, wo er einen eingehenden Bericht über die Lehre des Mani erstattet. Indessen hat Marcellus den Mani selbst eingeladen; dieser kommt und disputirt im Hause des Marcellus mit dem Bischof Archelaus. Der Bischof besiegt ihn und Mani flieht. Die Disputation wird aber fortgesetzt, da Mani auf der Flucht mit einem Presbyter Diodorus anbindet und dieser dann den Archelaus herbeiruft. Noch einmal besiegt denselben der Bischof und erzählt dann den Anwesenden, was er von den früheren Schicksalen Mani's durch einen ehemaligen Begleiter desselben, Sisinnius, erfahren hatte. Mani flieht darauf nach Persien und wird von dem Perserkönig getödtet. Aus jener Erzählung des Archelaus stammen die bekannten Nachrichten, nach welchen der eigentliche Urheber der dualistischen Lehre, Scythianus aus Scythien, zur Zeit der Apostel dieselbe in Aegypten entwickelt und in Schriften niedergelegt hat, welche dann durch seinen Schüler Terebinthus nach Babylon und durch ein Weib, desselben Anhängerin und Erbin seines Nachlasses, in die Hände eines von ihr freigelassenen Sklaven, der den Namen Mani annahm, gekommen seien. Ebenso, daß Mani von dem Perserkönig ins Gefängniß geworfen wurde, weil ihm der kranke Sohn des Königs, den er zu heilen versprochen hatte, in den Armen starb, und daß er dann im Gefängniß sich durch ausgesandte Schüler die heiligen Schriften der Christen verschaffte und seiner Lehre ein derselben, so gut es ging, angepasstes Gewand gab. Bei Weitem das Wichtigste aber ist in den Acten der Bericht des Turbo über die manichäische Lehre, den auch Epiphanius für sich wiedergibt und welcher sicher als eine Urschrift, zu welcher sich das Uebrige als Einkleidung verhält, und als eine gute Quelle für die Kenntniß des Manichäismus angesehen werden darf. Jene Einkleidung dagegen läßt überall eine sichere geschichtliche Grundlage vermissen, wie denn nach der Ausführung Herrn Flügel's nicht einmal eine Stadt Carchar, sondern nur eine Landschaft dieses Namens nachzuweisen ist. Aber auch der Bericht des Turbo über die manichäische Lehre läßt Manches zu wünschen übrig. Woher derselbe auch ursprünglich rühren mag, jedenfalls deutet er selbst an, daß er nicht Alles gibt, das heißt eben dasjenige nicht, was nur die Eingeweihten wissen, daß er also mehr nur die exoterische Seite des

Systems mittheilt. Und das Mitgetheilte selbst hat so manche Lücken und auf so manche sich von selbst darbietende Fragen keine Antwort, daß es der Combination, wie sie besonders Baur mit glänzendem Erfolge aus dem Ideenzusammenhange versucht hat, einen breiten Spielraum offen läßt. Ganz wird dies zwar der Natur der Sache nach nie wegsallen; es liegt wohl in der Natur dieser halb mythologischen, halb dialektischen Bildung, daß wir, wenn wir die Ideen darstellen wollen, eben auf das zurückgehen müssen, was dem Triebe der Bildung selbst zu Grunde liegt, und eben damit über ihre unmittelbare Gestalt hinausgehen. Aber so wie hier der Bericht liegt, läßt sich doch nicht verkennen, daß wir zum Theil nur Bruchstücke der bestimmten Anschauungen vor uns haben.

Diesem Berichte nun stellt sich jetzt unsere arabische Quelle gegenüber, deren Werth vornehmlich darin liegt, daß sie ältere Urkunden benützt, ja wohl aus den Urschriften der Manichäer oder Uebersetzungen derselben geschöpft hat. Der Araber verfährt nämlich so, daß er Mani oder die Manichäer selbst reden läßt, und was er Eigenes hinzuthut, davon unterscheidet, indem er dasselbe durch Voranstellung seines eigenen Namens auszeichnet. Die Quellen selbst, welche er zu seiner Darstellung benützt, hat er dabei allerdings nicht namhaft gemacht. Bei dem Auszuge aus denselben scheint er durchaus wörtlich zu verfahren, indem er nur wegläßt, was ihm für seinen Zweck weniger zu taugen oder überflüssig zu sein scheint, aber diejenigen Sätze, welche diesem Zwecke dienen, das heißt geeignet sind eine encyclopädische Uebersicht des Systems zu geben, aufschreibt.

Um die Bedeutung des Inhaltes für die Kenntniß des manichäischen Systemes darzuthun, mögen hier in der Kürze einige Punkte hervorgehoben und mit der Darstellung im Berichte des Turbo verglichen werden.

Gleich von vornherein zeigt sich eine wesentliche Ergänzung der Anschauung über den ursprünglichen Zustand, welcher dem Kampfe der Principien vorausgeht. In dem Berichte des Turbo werden einfach einander zwei ungeborene, aus sich selbst hervorgegangene Götter gegenübergestellt, der gute und der böse Gott, Licht und Finsterniß. Sie kämpfen miteinander wie zwei anfangslose feindliche Könige, von denen jeder seine Partei hat, und zwar ist es die Finsterniß, welche aus ihren Grenzen schreitet und den Kampf mit dem Lichte beginnt. Der gute Vater erfährt, daß die Finsterniß seine Erde überfallen hat, und darauf erzeugt er aus sich die *μῆτηρ τῆς ζωῆς*, mit der er den Urmenschen umgibt, der dann hinabsteigt, die Finsterniß zu bekämpfen. Im Wesentlichen übereinstimmend stellt diese Anfänge der Araber dar. Er läßt Mani ebenso lehren: „Den Anfang der Welt bilden zwei Wesen, das eine Licht, das andere Finsterniß; beide sind von einander getrennt. Das Licht aber ist der erste Großherrliche, durch keine Zahl beschränkt, Gott selbst, der König der Paradiese des Lichtes. Er hat fünf Glieder: die Sanftmuth, das Wissen, den Verstand, das Geheimniß, die Einsicht, und fünf andere geistige: die Liebe, den Glauben, die Treue, den Edelsinn und die Weisheit.“ Aber weiter sagt er, Mani behaupte nicht nur, daß der Lichtgott mit diesen seinen Eigenschaften anfangslos sei, sondern auch, daß mit ihm zugleich zwei gleich anfangslose Dinge bestehen, das eine der Luftkreis (Lichtäther), das andere die Erde. Der Luftkreis hat fünf Glieder, welche identisch sind mit den fünf ersten des Lichtgottes; die Erde hat ebenfalls

fünf Glieder: den leisen Lusthauch, den Wind, das Licht, das Wasser und das Feuer. Das anfangslose Bestehen dieser zwei Dinge mit dem Lichtgott wird durch Augustin bestätigt (act. c. Fel. Man. I, 17. f.: aër ingenitus und terra ingenuita, auch lucida et beata oder illustris ac sancta. Hier aber wird es nun ganz klar, daß der Lichtgott, der Herrscher des Lichtreiches selbst nichts Anderes als die diesen Lichtpotenzen immanente, in denselben angeschaute Substanz ist und ebenso wie diese Substanz zwei Seiten an sich hat, indem sie in den ersten fünf Gliedern in sich selbst bleibt, ihr eigenes Wesen in sich explicirt, während sie zugleich andererseits in zwei Reihen auseinandergeht, deren eine nichts Anderes als die angeschaute Gestaltung der wirklichen Welt ist, nämlich eben die Lichterde mit ihren fünf Gliedern. Denn diese fünf Glieder bilden dann (auch nach dem Berichte des Turbo) die Rüstung des Urmenschen, welchen insofern schon Baur als die unmittelbare Anschauung der sich gestaltenden Welt bezeichnet hat. Auch der Bericht des Turbo über diese Erschaffung des Urmenschen wird ebenso durch die Darstellung des Arabers beleuchtet. Nach ihm nämlich schafft der Vater aus sich die Lebensmutter, mit welcher er dann den Urmenschen, nämlich die fünf Elemente (der Lichterde), umgibt. Epiphanius gibt dies so wieder, daß die Lebensmutter den Urmenschen aus sich hervorgehen ließ. Der Araber läßt Mani lehren: der König erzeugte mit dem Geiste seiner Rechten, seinen fünf Welten (und seinen zwölf Elementen), ein Geschöpf, und das ist der ewige Mensch, — — — es bewaffnete sich aber der Urmensch mit den fünf Geschlechtern, und das sind die fünf Götter: der leise Lusthauch 2c. Hieraus erbellt, daß die Lebensmutter nichts Anderes ist, als das immanente Lichtreich selbst <sup>1)</sup>, und in dieser Erschaffung des Urmenschen ist eben deswegen nichts Anderes dargestellt, als wie aus diesen Potenzen selbst die Wirklichkeit hervorgeht, indem sie die Ursache werden für die realen, in den Kampf tretenden Lichtesmächte, die in dem Urmenschen vereinigt sind. Viel deutlicher als bisher sehen wir mithin durch diese ganze Darstellung in die Doppelseitigkeit der Anschauung hinein, für welche einerseits allerdings die Anregung von außen, der Angriff der finsternen Welt, die nothwendige Erregung zur Gestaltung der Wirklichkeit bildet, welche aber doch auf der anderen Seite die Wirklichkeit als in dem ewigen Bestande des Lichtreiches kraft seiner von ihm selbst ausgehenden Selbstgestaltung mitbegriffen zu fassen sucht. Nebenbei wird auch außer Zweifel gesetzt, daß die duodecim membra bei Augustin, die nirgends näher genannt werden, nicht die Potenzen des Lichtreiches selbst sein können. Auch der Araber läßt sie bei der Erschaffung des Urmenschen als mit den fünf Welten cooperirend erwähnen und sie werden später, wo der Lichterde ein eigener Lichtgott zugeschrieben wird, als zwölf personificirte Herrlichkeiten, die demselben zur Seite stehen, beschrieben. Flügel ist geneigt (S. 184.), dabei an die zwölf Himmelsordnungen des Philolaos (Zwölfsternhimmel, sieben Planeten, Feuerkreis, Luftkreis, Wasserkreis, Erde) zu denken. Es ist die Frage, ob die Zwölfzahl nicht aus dem Christenthum entlehnt ist. Jedenfalls bildet die ganze Anschauung ein Element

<sup>1)</sup> Schwerlich dürfte, wie Flügel S. 200. geneigt ist anzunehmen, der Geist zu seiner Rechten, mit welchem der König den Urmenschen erzeugt, mit dem Lusthauch zusammenfallen, welchen ja der Urmensch als ersten Bestandtheil seiner Rüstung anlegt.

sich, gehört zur mythologischen Ausschmückung und hat schwerlich zu der Grundlage des Systems nähere Beziehung.

Ein anderes Beispiel von der Bereicherung der Kenntniß der manichäischen Lehren durch den Araber ist der Fürst der Finsterniß. Wir finden nämlich hier zum erstenmale die Entstehung des Satans geschildert. Zwar das Princip selbst, das Böse, die Finsterniß, ist schlechthin anfangslos wie das Licht und sein König, aber es ist dies eben nur das Wesen, die Finsterniß selbst. Nach dem Araber lehrt Mani: Aus dieser finsternen Erde (der Finsterniß, die, endlos nach allen anderen Seiten, nur nach oben mit dem Lichtreich zusammengrenzt) entstand der Satan, nicht so, daß er an sich von Anfang her ewig war, doch waren seine Substanzen in seinen Elementen anfangslos. Es vereinigten sich nun diese Substanzen aus seinen Elementen und gingen als Satan hervor, sein Haupt wie das Haupt eines Löwen zc. — — — Als dieser Satan unter dem Namen Iblis, der der Zeit nach Ewige (Urtenfel), aus der Finsterniß entstanden war, verschlang und verzehrte er (Alles), verbreitete Verderben nach rechts und nach links und stieg in die Tiefe, bei all diesen Bewegungen Zerstörung und Vernichtung von oben herab bringend zc. Es folgt dann die Erzählung, wie er die Strahlen des Lichtes gewahrte und erst vor denselben in sich selbst zusammenkroch, sodann aber von Neuem mit Gewalt emperstrebte, so daß es das Lichtreich gewahrte, und sein Angriff die Ursache für die Erschaffung des Urmenschen wurde. Flügel macht darauf aufmerksam, wie auch nach Titus von Vostra Mani lehrte, daß es eine Zeit gab, wo die Materie ohne Ordnung schwebte, erzeugte, wuchs und viele Mächte hervorbrachte und sich also vergrößert erhob, ohne von dem Dasein des Guten etwas zu wissen, als sie es aber kennen lernte, sich sofort auch bemühte, zu demselben emporzusteigen. Mit dieser Vorstellung trifft nun die vom Ursprung des Satans nach dem Araber zusammen. Man könnte in seiner Darstellung eine secundäre Entwicklung, welche den Dualismus zu mildern suchte, finden. Aber es sind doch wohl überwiegende Gründe vorhanden, dieselbe als einen ursprünglichen Bestandtheil des Systems anzuerkennen, vorzüglich darum, weil dieses auf der ersten Seite, der des Lichtreiches, die Gestaltung der Wirklichkeit nachzuweisen sucht und eine Kiste hätte, wenn dies nicht auch auf der anderen, der sollicitirenden Seite, und zwar zusammentreffend mit jenem Momente geschähe. Diese Darstellung entspricht ganz der zweifellosen Anschauung, wonach der Satan nicht der unmittelbare Gegner Gottes ist, sondern ihm der Urmenich als Kämpfer gegenübersteht.

Möge das wenige soeben Angeführte hinreichen, darauf aufmerksam zu machen, wie wichtig und lehrreich die erschlossene Quelle ist. Ihre Aufklärungen erstrecken sich fast über alle Theile der manichäischen Lehre. Das Angeführte ist dem ersten Abschnitte des Arabers über die Lehre des Mani entnommen, in welchem er dessen Aussprüche über die Beschaffenheit des Ewigen, den Bau der Welt und die Kämpfe zwischen dem Licht und der Finsterniß zusammenstellt. Darauf folgt Mani's Lehre von der Fortpflanzung, d. h. dem ersten Menschen und dem Sündenfall, ferner die Beschreibung des Lichtäthers und der Lichterde die Beschreibung der Erde der Finsterniß, sodann wie der Mensch in die Religion eintreten soll, das Gesetz Mani's mit seinen Geboten, die Meinungen der Manichäer über das Versteheramt nach Mani's Tod, ihre Spaltung in zwei Secten und die Verwürfe der einen gegen die andere, die Lehre der Manichäer



über das zukünftige Leben, den Zustand der künftigen Welt, die Namen der Bücher, die Mani geschrieben, der Sendschreiben, die von ihm und den Imamen nach ihm ausgingen, sowie zuletzt mehrere Bruchstücke aus der Geschichte der Manichäer. In dem Abschnitte über die Schriften Mani's werden demselben sechs zugeschrieben, und von der ersten, dem Buche der Geheimnisse, achtzehn Kapitel namentlich aufgeführt. So sehr die Titel derselben vielfach noch allerlei Vermuthungen Raum geben, so ist doch durch den umfassenden Inhalt die Frage, ob es eine Bestreitung des göttlichen Anschens der alttestamentlichen Bücher oder den Vortrag der Lehre von den zwei Grundwesen enthielt, gelöst oder vielmehr beseitigt. Vorherrschend scheint übrigens die Richtung eine polemische und zwar ebenso gegen das Christenthum wie gegen das Judenthum gewesen zu sein.

Die Lebensumstände Mani's, welche der Araber berichtet, ehe er zur Darstellung seiner Lehre übergeht, sind sehr einfach. Mani's Vater, Juttak, erscheint hiernach als ein Perser, der sich in Babylon niederließ. Derselbe hielt sich dort zu einem heidnischen Tempel (keinem Feuertempel). Durch einen im Tempel gehörten Ruf zur Enthaltbarkeit von Wein, Fleisch und Frauen aufgefordert, schloß er sich an die Mugtasila, die sich Waschenden, die Sabier der Sumpfsgegenden zwischen Euphrat und Tigris, an, welchen dualistische Lehren zugeschrieben werden. Indessen wurde ihm Mani geboren, der vom zwölften Jahre an Eingebungen vom Könige der Paradiese des Lichtes bekam und von dem Engel, der ihm dieselben brachte, bald aufgesordert wurde, von der Religionsgemeinschaft des Ortes, an welchen sein Vater seither gezogen war, wahrscheinlich den Parsen, auszuscheiden und Sittenreinheit und Unterdrückung der Lüste zu predigen, sobald er das Alter dazu haben würde. Er that dies und trat in Begleitung zweier Anhänger und seines Vaters öffentlich auf (nachdem er also zuvor schon im engen Kreise seine Prophetie begonnen hatte). Von dem Erfolge dieses Auftretens ist nichts gesagt, wohl aber weiterhin, daß er nachher vierzig Jahre lang reiste und nach seiner Zurückkunft mit dem Bruder des Königs Schapur, Firuz, Verbindung anknüpfte und durch dessen Vermittelung vom Könige selbst Freiheit für seinen Glauben und dessen Bekenner erlangte. Ueberdies organisirte er weithin, unter den Indern, Chinesen und in Chorasan, die Mission für seine Lehre. Seine Katastrophe und die verschiedenen Sagen über dieselbe sind später erwähnt. Die Sage der acta über den Ursprung des Manichäismus fällt vor diesem einfachen Berichte ganz zusammen. Wie weit Mani in den Lehren jener Sabier oder Mendäer seine Grundlage vorfand, ist ein Gegenstand für weitere Untersuchungen; jedenfalls sind wir hier auf historischen Boden versetzt. Mani hatte schon an seinem Vater den Vorgang religiöser Wandlungen; wenn aber auch seine Jugend schon den Grund zu seiner eigenthümlichen Schöpfung legte, so ist es doch dem ganzen Wesen derselben entsprechend, daß er dasselbe auf Grund langer Reisen vollends entwickelte und, wie der Araber sagt, seine Lehre von den Magiern und den Christen herleitete, sicher auch bei den Gnostikern lernte, was ebenfalls unser Schriftsteller andeutet.

E. Weizsäcker.

Johannes Brenz' Leben und ausgewählte Schriften von Jul. Hartmann, Decan in Tuttlingen. Elberfeld, Friderichs. 1862.

(Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der lutherischen Kirche. VI. Theil.)

Die Bestimmung des Gesamtwerkes, welchem diese Monographie angehört, ist nicht auf den engeren Kreis der Wissenschaft, sondern auf die Kirche gerichtet und daher den Arbeiten das Gepräge gemeinschaftlicher und allgemein anziehender Darstellung vorgezeichnet. Indessen gestaltet sich hiebei die Aufgabe im Einzelnen doch verschieden, je nachdem der Stoff ein neu zu bearbeitender ist oder nicht. Im ersteren Falle, da die Forschung erst den Grund zu legen hat und daher auch vielfach den Beweis ihrer Darstellung nicht versäumen darf, wird sich die mehr gelehrte Färbung nicht verbergen können. Im letzteren Falle kann die schlichte Erzählung in ihr volles Recht eintreten. Dies traf bei der gegenwärtigen Arbeit um so mehr zu, als der Verfasser selbst in Verbindung mit K. Jäger schon vor zwanzig Jahren dem Reformator das schöne Denkmal der anerkannten gründlichen Biographie gesetzt hat (Johann Brenz. Nach gedruckten und ungedruckten Quellen. Hamburg 1840 und 1842.) Um so mehr war er berechtigt, seine jetzige Aufgabe dahin zu bestimmen, daß er das mühsam Erworbene nun auch den Kreisen der den strengeren Forschungen und ihren Ergebnissen ferner Stehenden nahe bringen solle. Die Ausführung der neuen Arbeit beweist überall, daß er dabei, was auf seinen Gegenstand Bezügliches seither erforscht und mitgetheilt worden ist, sorgfältig verfolgt und sich angeeignet hat. Daß er aber auf so manche irisch angeregte und noch nicht abgeschlossene, aber eben mehr dem Gebiete der theologischen Wissenschaft angehörige Untersuchungen (es sei nur an das Moment der ersten Brenz'schen Kirchenordnung für die Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung oder an die dogmengeschichtliche Bedeutung des Syngramma's erinnert) nicht näher eingegangen ist, muß wohl als eine Selbstverleugnung angesehen werden, die er sich eben um des vorgesetzten Zweckes der Schrift willen auferlegt hat. Diese ist dadurch um so mehr eine einfache, wohlgegliederte, durch die Thatfachen redende Schrift für die Gemeinde geworden, welcher sie den unvergeßlichen Mann vorführt, und gereicht gerade in dem Verhältniß zu der bewährten früheren Darstellung, aus der sie in so umsichtiger Uebersarbeitung hervorgegangen ist, der Sammlung, welcher sie angehört, zur Zierde.

C. Weizsäcker.

De auctoritate articulorum Smalcaldicorum symbolica, scripsit Gustav. Leopold. Plitt, rev. min. Lubec. cand. Erlangae, prost. ap. Th. Blaesing. 1862. 87 S.

Diese Schrift ist ähnlich wie die Arbeit von Galinich über die Augsburger Confession gegen die Ansichten Heppe's über den Melancthenismus der deutsch-evangelischen Kirche im Reformationszeitalter und die Stellung, welche hienach den einzelnen Bekenntnisschriften angewiesen wird, gerichtet. Sie sucht darzutun, daß die Schmalkaldischen Artikel nicht im Gegensatz gegen die Augsburger Confession entstanden seien, daß es überhaupt bis dorthin nur eine

ungetheilte sächsishe Lehrweise und ein ungetheiltes deutsches Bekenntniß gegeben habe, welches in beiden Schriften je nach dem Zwecke des Augenblicks seinen Ausdruck gefunden. Ferner daß die Artikel durch die Art der Aufstellung und Unterschrift schon den Charakter eines symbolischen Buches haben und daß sie so auch vom größten Theil der deutschen evangelischen Kirche angesehen worden seien, bis sich dieses Urtheil in der Concordienformel abschloß. Dies geschieht in einer fleißigen, in Einzelnem wohl gelungenen, zum Theil aber auch schwächeren Arbeit. Ist aber im Ganzen diese Arbeit überhaupt nothwendig und nützlich gewesen? Daß Heppe, indem er das Reformationszeitalter durch die Unionsbrille sah, zu weit gegangen ist, liegt gerade in den hier bekämpften Punkten viel zu offen auf der Hand und ist längst hinreichend ausgesprochen. Aber damit wird nun nichts erreicht, daß man seine Anschauung einfach befreit und dabei eine ganz stetige Herrschaft der lutherischen Lehre behauptet. Schon bei der Entstehung der Schmalkaldischen Artikel zeigt sich, daß man auf diesem Wege nicht weit kommt. Der Verf. meint, in Augsburg sei es um Confession, hier um die Streitfragen zu thun gewesen. Aber schon bei der Veranfassung des Torgauer Aufsatzes war letzteres die Hauptsache und die Schmalkaldischen Artikel sind in ihrer Art viel mehr Bekenntniß der Lehre. Warum will man denn nicht anerkennen, daß man damals überhaupt sich das Bekenntniß nicht abgeschlossen dachte und deswegen unwillkürlich weiter bildete? Aber auch die Beweisführung über die symbolische Autorität der Artikel ruht auf schwachen Füßen. Der ganze Gang der Dinge, wie anfangs lange fast nicht auf sie zurückgegriffen wird und dann erst wieder, als nur Eine Seite für sie war, die andere dagegen, zeigt eben, daß die Sache nicht so stetig verlief, wie man gern hätte, indem man Heppe's Wünschen gegenüber die entgegengesetzten in die Geschichte trägt, und daß die Artikel allerdings schon in den Anfang des Zwispalles fallen. Es ist das Verdienst Heppe's, daß er überhaupt auf diese Entwicklung wieder die Untersuchung gelenkt, und es wäre ein dankbarer Stoff gewesen, dieselbe historisch gründlicher zu untersuchen, als nur apologetisch abzuwehren. Dazu ist dann freilich auch eine Untersuchung des Inhalts der Artikel nöthig, die hier auch nicht gegeben wird.

C. Weizsäcker.

Monumenta Vaticana historiam ecclesiasticam saeculi XVI. illustrantia. Ex tabulariis sanctae sedis apostolicae secretis excerptis, digessit, recensuit prolegomenisque et indicibus instruxit Hugo Laemmer. Una cum fragmentis Neapolitanis ac Florentinis. Friburgi Briscoviae. Sumtibus Herder. 1861. XVIII et 504 pagg.

Der Herausgeber, bekannt durch seine Ausgaben der Anselmischen Schrift: *cur Deus homo*, und der Eusebius'schen Kirchengeschichte sowie durch seine „Vortridentinisch-katholische Theologie des Reformationszeitalters“, Berlin 1858, und seinen bald darauf vollzogenen Uebertritt in die römische Kirche, hat nach Empfang der Priesterweihe (1859) eine Reise nach Italien angetreten und die dortigen, namentlich die römischen Archive, die ihm mit zuverkommender

Bereitwilligkeit eröffnet wurden, zum Zwecke kirchenhistorischer Studien benützt. Eine Uebersicht der von ihm benützten Handschriften hat er nebst dem Abdruck einiger Urkunden in seinen *Analecta Romana* (Schaffhausen 1861) veröffentlicht; in dem vorliegenden Werke folgt nun der Abdruck von 242 Urkunden, theils Instructionen, theils Nuntiaturreports und Anderes vom Jahre 1521—1546 enthaltend. Zwei Anhänge bieten überdies einen erneuten Abdruck der bereits von Angelo Mai im Jahre 1825 veröffentlichten neuern Denkschrift des Cajetan Marino: *memorie istoriche degli archivi della santa sede*, und des Johannes Carga *informazione del segretario et secreteria di nostro signore etc.* (geschrieben am 25. Oct. 1574).

Gleichzeitige urkundliche Nachrichten haben immer bedeutenden Werth für den Historiker und namentlich beweisen Ranke's Untersuchungen, von welcher Wichtigkeit dem Forscher die Gesandtschaftsberichte sind. Wir dürfen es darum von vornherein dankbar begrüßen, daß Hr. Lämmer diese Urkunden gesammelt hat und daß sie, wenn auch manche derselben wenigstens ihrem Inhalte nach nicht unbekannt gewesen sind, in seinem Werke in größerer Vollständigkeit und in chronologischer Ordnung zusammengestellt erscheinen. Ein neues Licht wird freilich durch sie über die Geschichte des Reformationszeitalters nicht verbreitet und unsere Auffassung der Stellung der römischen Curie zu der Reformation selbst kann durch sie in keiner Weise alterirt werden, aber es werden uns wenigstens hellere Blicke in die Situation, in den Standpunkt der Hierarchie und in ihre Entwürfe eröffnet und unsere Detailkenntniß wird wesentlich bereichert und erweitert. Die römische Kirche erscheint uns in diesen Documenten aus dem Gesichtspunkte ihrer eigenen Leiter und höchsten Repräsentanten nicht als ein religiöses, sondern als ein politisches Institut, als ein Universalstaat, der die Aufgabe hat, die einzelnen Staaten in sich zusammenzufassen und zu beherrschen, und der sich zur Erreichung seines Zweckes meist mit Verleugnung der religiösen und sittlichen Interessen derselben Kunstgriffe und Ränke bedient, wie die weltliche Diplomatie: der Charakter der Heiligkeit, den sich die Kirche als unveräußerliches Attribut zur Bezeichnung ihres specifischen Wesens beilegt, begegnet uns in diesen Nuntiaturreports nicht in thatsächlicher Wirklichkeit, sondern muß höchstens als leere Prätension jene weltlichen Absichten unterstützen helfen. Was soll man zu den Vermittlungsversuchen des Campeggi in der bekannten Eheangelegenheit Heinrich's VIII. sagen, über welche mehrere Legationsberichte aus den Jahren 1528 und 1529 uns Aufschluß geben? Der leitende Gesichtspunkt ist nicht die Heiligkeit der Ehe, nicht die Unauflöslichkeit des Sacramentes, sondern die Besorgniß, daß eine gegen den Willen der Königin Katharina vollzogene Trennung von ihrem Gemahle den Kaiser Karl V. zu neuen Gewaltmaßregeln gegen Rom und zu einem mörderischen Kriege veranlassen werden. Die ganze Angelegenheit wird lediglich aus dem Gesichtspunkte des Geschäftes behandelt. Der Legat versucht es, Katharina zur Uebernahme des Gelübdes der Keuschheit unter der Bedingung zu überreden, daß ihrer Tochter, falls dem Könige nicht aus einer neuen Ehe männliche Descendenz erwachse, die Succession gesichert werde, und verweist sie auf das Beispiel der abgeschiedenen Königin von Frankreich; ja er faßt den Gedanken, ob es nicht möglich sei, mit päpstlichem Dispens eine Ehe zwischen Maria und dem natürlichen Sohne Heinrich's, also eine Ehe zwischen natürlichen Geschwistern, einen unzweifelhaften Incest,



zur Sicherung der Succession zu Stande zu bringen (*Ed han pensato di maritarla con dispensa di Sua Santità al figliol natural del Re, se si potra fare, a che haveva anch' io pensato prima per stabilimento della successione etc. S. 30.*). Als ihm der Cardinal von York, Wolsch, das charakteristische Warnungswort zuruft: *Domine reverendissime, cavete, ne, sicut unius Cardinalis duritia et severitate maxima pars Germaniae defecerit a Sede Apostolica et a fide*, dicatur alterum Cardinalem eandem occasionem dedisse Angliae et ita fiat, antwortet er ihm kaltblütig: in diesem Falle würde ja mit dem Ansehen des apostolischen Stuhles in diesem Lande zugleich die eigene Größe des Cardinals von York zu Nichts werden, welche auf jenem allein ruhe (*S. 31.*). Man sieht, worauf es diesen Menschen allein ankömmt! In demselben Sinne ist ein Bericht abgefaßt, der die Unterredung des Cardinals mit Heinrich VIII. über einige in England verbreitete protestantische Büchlein wiedergiebt. Wenn der Herausgeber darin das Material „zur Beurtheilung der Art und Weise, wie der deutsche Protestantismus in England Propaganda zu machen suchte“, zu gewinnen meint (*Analect. Rom. p. 11.*), so hat dieses Actenstück uns nach einer ganz anderen Seite hin Interesse eingefloßt. Auf den König scheint es doch einigen Eindruck gemacht zu haben, daß die Protestanten die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes der Kirche und die Beseitigung nicht blos ihrer weltlichen Gewalt, sondern auch ihres weltlichen Besitzes forderten. Der Cardinal beruft sich dagegen auf das Ansehen der Concilien, durch welches der Besitz zeitlicher Güter in den Händen des Klerus sanctionirt sei; der Einwendung des Königs: man sage, daß diese Beschlüsse nur durch Geistliche in ihrem eigenen Interesse gefaßt seien, stellt der Cardinal die Erinnerung an die gleiche Zusammenkunft der Synode von Jerusalem Apostelgeschichte 15. entgegen; dann aber macht er den König in echt römischer Weise darauf aufmerksam, daß bei dem jetzigen Stande der Dinge die Kirchengüter in Fällen dringender Verlegenheit auch seinen Bedürfnissen abhelfend entgegenkämen; ständen dieselben erst unter der Verwaltung der Laien, so würden diese sich damit selbst bereichern und jeden Succurs an die Krone ablehnen. Auf den Einwurf Heinrich's, daß man in Rom sehr lasterhaft lebe, giebt Campeggi mit bewunderungswürdiger Naivetät zu, daß auch der römische Hof aus Menschen bestehe und darum an menschlichen Gebrechen leide, — aber, so hebt er mit Nachdruck hervor, nie sei darum der apostolische Stuhl auch nur um ein Zeta von dem wahren Glauben abgewichen, was man doch weder von der Constantinopolitanischen Kirche, noch von den sieben Gemeinden Asiens sagen könne (*31 ff.*).

Die Berichte aus Deutschland athmen alle denselben Geist. Wenn Hieronymus Morario am 14. Februar 1525 von Innsbruck an Sadoletto schreibt, daß bei Ulm achttausend Bauern, Unterthanen von Äbten und Edelleuten, unter den Waffen ständen und Freiheit verlangten, und daß er darüber für seine Person große Freude empfinde, weil dieses Ereigniß den schwäbischen Bund zu dem Entschluß dringen werde, die kaiserlichen Mandate gegen die Luthreraner zu beobachten (*22 ff.*), so ist dies dieselbe herzlose Freude, die seiner Zeit Metternich über die maßlosen Excentricitäten des Hambacher Festes empfand, weil sie der Reaction willkommenen Waffen zur Unterdrückung auch des gemäßigten Liberalismus in die Hand gaben (vgl. die Worte aus seinem Schreiben an den preussischen Gesandten Nagler bei Hagen, *Geschichte der neuesten Zeit*, II, 374.).

Ueberhaupt sieht die römische Curie von ihrem einseitig politisch-diplomatischen Standpunkt aus in den Protestanten nur Rebellen gegen die präsumirte Legitimität ihrer Gewalt. „Schurken“ (ribaldi) ist der gewöhnliche Ausdruck, womit sie in diesen Berichten bezeichnet werden. „Die Geschichte lehrt“, schreibt Aleander an den Staatssecretär Sanga unter dem 14. November 1531, „daß die großen Häresien sich nur mit Blut auslöschen lassen“ (si trova per le historie che le grandi heresie mai si extinguerno, se non co'l sangue, S. 84.). Das war denn auch der Gesichtspunkt, den die Legaten in den ersten Zeiten der Reformation in ihren Verhandlungen mit den katholischen Fürsten unverrückt festhielten. Wie der böse Geist steht Campeggi hinter Karl V. und sucht seine Gedanken in diese Bahn zu lenken. Es wird uns von dem Herausgeber ein ausführlicher Bericht dieses Legaten über des Kaisers Reise von Innsbruck nach München im Sommer 1531 mitgetheilt. Die Festlichkeiten, welche bei dem Einzuge in München dem Kaiser von dem Herzoge von Bayern veranstaltet wurden, sind uns zwar bereits durch die Erzählung eines Ungenannten (in Förstemann's Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstags in Augsburg im Jahr 1530, I, 245 ff.) bekannt; daß sie indessen kein leeres Schaugepränge, sondern mit feiner Berechnung darauf angelegt waren, den Kaiser in die Stimmung zu versetzen, in der man ihn in Augsburg den Protestanten entgentreten zu sehen wünschte, und daß man nichts unterließ, was dazu beitragen konnte, diese Wirkung mit Sicherheit zu erreichen, ersehen wir aus der Relation Campeggi's. Als der Kaiser zum Thore einritt, wurde im Thale auf einer Bühne ein Tableau von lebenden Personen ausgeführt, darstellend den König Ahasverus, welcher, von seinem Hofe umgeben, vom Throne herab den Scepter huldvoll zum Zeichen des Friedens gegen Esther neigte. Als der Zug weiter vorschritt, boten sich dem Blicke zwei andere Tableaux dar: das eine Tomyris und Cyrus, das andere Cambyfes, in beiden die Hauptpersonen von Reichen und Verdundeten und von Blutströmen umgeben und beide mit solcher Wahrheit ausgeführt, daß Augen und Herzen der Zuschauer von Angst und Schrecken erfüllt wurden; jeder der Anwesenden fragte sich nach der Bedeutung dieser Bilder, der Cardinal aber, der dem Kaiser eine Stunde weit entgegengeeilt und ohne Zweifel von der Absicht dieser Schauspiele vollkommen unterrichtet war, belehrte diesen, daß beide nicht ohne einen tieferen Sinn (senza misterio) seien, sie ließen sich auf die Ketzer anwenden, gegen die St. Majestät, wenn sie nicht den Frieden Gottes, den er ihnen entgegenbringe, annehmen wollten, sich der eisernen Zuchtruthe bedienen werde. Der Stachel war so gut angelegt, daß Karl V. ihm erwiderte: nicht mit dem Schwerte, sondern mit Feuer müsse man sie züchtigen (S. 38.).

Diese Beispiele mögen genügen, um den Geist zu charakterisiren, in welchem diese Relationen sämmtlich abgefaßt sind. Sie werfen sehr helle Streiflichter auf den sittlichen Charakter des Instituts, dessen Legate sie geschrieben haben und an welches sie erstattet worden sind. Man begreift daher vollkommen, warum seiner Zeit die römischen Archive dem protestantischen Historiker hermetisch verschlossen worden sind; aber schwerer begreift es sich, wie man in so unbefonnenem Vertrauen dem ersten besten zugereisten Couvertiten diese Actenstücke aushändigen, und am schwersten würde es verständlich sein, wie dieser durch ihre Herausgabe die Sache, in deren Dienst er sich doch durch seinen Uebertritt gestellt hat, so schwer compromittiren konnte, wenn er zur Lösung dieses Räthfels

nicht selbst in den *Analecten* und den *Prolegomenen* den Schlüssel geboten hätte. Es ist eine nur allzu häufige Erfahrung, daß römische Proselyten sich nicht nur das neue Bekenntniß in seiner ganzen extremen Schärfe aneignen und weit römischer gesinnt werden, als geborne Katholiken selbst, sondern daß sie auch den Protestantismus viel gehässiger angreifen und verdächtigen und sich nicht entblößen, die Anfänge der Reformation und den sittlichen Charakter der Reformatoren mit ihrem Geiße zu besudeln. Auch Hr. Lämmer, der, in dem Schooße der evangelischen Kirche herangewachsen, ihren Stipendien und Anstalten seine wissenschaftliche theologische Bildung verdankt, schlägt mit demselben Fanatismus der Mutter in das Angesicht, an deren Brüsten er einst gesogen hat. „Nur Beschränktheit oder Böswilligkeit“, schreibt er in den *Analecten* S. 36., „kann läugnen, daß die Revolutionen seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts mit der sogenannten Reformation in innerem praktischen Zusammenhange stehen: sie sind die Consequenzen der Verwerfung des Autoritätsprinzips auf politischem Gebiet.“ Luther soll bereits eine der Jacobiner würdige Sprache geführt und der Gewährsmann und Vorgänger der Robespierre, der Mazzini und Garibaldi gewesen sein. Mit unverkennbarer Ironie und boshaftem Spett werden ihm die Namen Gottesmann und Evangelist von Wittenberg in Anführungszeichen beigelegt. Die Mittheilungen, welche in den *Monum. Vatic.* S. 48 u. 52 ff. Campeggi über die mit Melancthon zu Augsburg gepflegten Unterhandlungen macht, enthalten zwar nichts Wesentliches, was man noch nicht gekannt hätte, dennoch will der Herausgeber (*Proleg.* IX.) in ihnen den Beweis für die Wahrhaftigkeit des Cöchläus und die Hypokrisie Melancthon's erbracht haben. So zeigen alle Aeußerungen desselben auf's Neue, wie gründlich die Unbefangenheit des historischen Sinns durch den Convertitenfanatismus zerstört wird und wie wenig die geschichtliche Wahrheit von denen zu erwarten hat, welche zwar „die Unwissenheit für den Quell alles Irrthums halten, aber die Wissenschaft auf das unveräußerliche Fundament des Katechismus gründen wollen.“ Ueber die Anfänge der Reformation wird man sich daher aus diesen Monumenten nicht unterrichten können, wohl aber über die Auffassung, welche sie bei der specifisch römischen Partei gefunden haben. Dies zeigt, um nur Ein Beispiel anzuführen, die Relation des Legaten Peter Paul Bergerius über seine Unterredung mit Luther zu Wittenberg und die darin enthaltene burleske Schilderung von Luther's Persönlichkeit; sie ist in den *Analecten* S. 128. aus einem vaticanischen Codex zum erstenmale vollständig mitgetheilt, bietet aber auch in dieser Vollständigkeit nichts wesentlich Neues, was man nicht schon aus Pallavicini's Auszügen gewußt hätte. Ueberhaupt scheint der Herausgeber nicht den ganzen Umfang dessen gekannt zu haben, was von seinem zusammengearbeiteten Material bereits gedruckt ist; er würde sonst nicht (*Analect.* 16 f.) die von Bergerius am 1. Januar 1541 zu Worms gehaltene Rede *de unitate et pace ecclesiae* wie einen ganz neuen Fund besprechen haben, während dieselbe nicht nur in Venedig 1542 und in Nürnberg 1744 gedruckt, sondern überdies in Sirtz's Biographie des Mannes S. 75. vollständig übersetzt zu lesen ist. Sie ist in den Monumenten S. 312 abgedruckt. Dagegen werden in den letzteren eine Reihe von Relationen des Bergerius aus den Jahren 1533 bis 1536 (18 an der Zahl), sowie einige Briefe desselben von Worms aus dem Jahre 1540 mitgetheilt, von denen namentlich die ersteren über die Thätigkeit dieses Legaten an dem Hofe Ferdinand's er-



wünschtes Licht verbreiten und ganz geeignet sind, über eine Zeit seines Lebens, für die es seinem Biographen Sirt an ausreichenden Quellen fehlte, Aufschluß zu geben.

Dr. G. E. Steig.

Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, von David Friedr. Strauß. Leipzig, Brockhaus. 1862. XVI und 288 S.

Der Verf. hat sich schon 1844 an die Hamburger Bibliothek gewendet, um das dort vorhandene Manuscript des Werks von Reimarus, aus welchem Lessing die bekannten Fragmente veröffentlicht hat, zur Herausgabe zu erhalten. Indesß war dasselbe damals zu diesem Zwecke in Händen des Dr. Wilhelm Klose, welcher es, da sich für das ganze umfangreiche Werk kein Verleger finden wollte, 1850 in Niedner's Zeitschrift für historische Theologie stückweise abdrucken zu lassen begann. Da aber dies bald in's Stocken kam, so nahm Herr Strauß seinen früheren Plan wieder auf und verschaffte sich durch Klose's Vermittlung eine getreue Abschrift des Werks von dem Besitzer derselben, Hauptmann Gädchens in Hamburg. Er stand indessen bald von dem Gedanken eines Abdruckes des Werks ab, da er sich überzeugte, daß dasselbe nicht nur zu umfangreich, sondern auch unserer ganzen Anschauungs- und Ausdrucksweise zu fremd geworden sei, um in seiner ursprünglichen Gestalt viele Leser zu finden. So beschloß er, durch eine Darstellung seines Inhalts den Zweck zu erreichen, den Verfasser den Zeitgenossen zu zeigen und dabei, wie er sagt, den Hochmuth der Theologen, die ihn für abgethan halten, zu dämpfen, zugleich aber dem Anstoß, den die Härte seiner Urtheile bei redlich denkenden Laien erregen könnte, vorzubeugen, indem er mit der Darstellung den Ausblick auf den heutigen Stand der biblischen kritiker öffnete. Für dieses Verfahren ist ihm in Absicht des Hauptzwecks nur zu danken; es wäre zu wünschen, daß dieser Weg bei Veröffentlichungen aus älterer Zeit, sofern dieselben nicht eigentlichen Urkundenwerth haben, öfter eingeschlagen würde, als es jetzt geschieht, freilich aber auch, daß die Arbeit immer in so guten Händen wäre, welche für eine richtige Darstellung Bürgschaft geben.

Die Arbeit hat einen doppelten geschichtlichen Werth, indem sie für's Erste zeigt, wie man damals den Inhalt der Bibel ansehen konnte, sodann aber auch das Charakterbild eines merkwürdigen Mannes gibt.

Reimarus beklagt, daß es an der Anwendung der Vernunft auf die Religionsurkunden und ihren Inhalt fehle. Die meisten Menschen denken überhaupt gar nicht, andere wenigstens nicht über die Religion, und noch andere thun das zwar, aber nicht frei, sondern von vorneherein von dem Wunsche geleitet, wieder beim Resultate ihres Katechismus anzulangen. Will man nicht im Cirkel des Offenbarungsglaubens gefangen bleiben, so muß man sich klar machen, daß man es nicht mit der Offenbarung selbst, sondern zunächst nur mit der Versicherung von Menschen, eine Offenbarung erhalten zu haben, zu thun hat. Die Zeugnisse dieser Menschen also müssen geprüft werden, und das kann nur geschehen, indem man ihre Handlungen nach dem moralischen Maßstabe mißt. Er deckt dann in der biblischen Geschichte nach seiner Auffassung ein Gewebe von Wider-



sinn und Ungereimtheit auf. Auf den mythischen Standpunkt stellt er sich dabei nur ganz vorübergehend. Das Meiste setzt er als historisch voraus, und wendet auch die natürliche Erklärung nur verloren an. Wohin kommt nun das Wunder? Die Lösung ist einfach: die Helden der Geschichte sind Betrüger. Und um das glaubhaft zu machen, werden sie so schlecht als möglich gemacht. Es ist bei ihnen Alles unmittelbar auf Rechnung Gottes gesetzt. Aber ihre Geschichte ist ein Gewebe von Thorheiten und Schandthaten, ihre Triebfedern Eigennutz und Herrschsucht. Also sind ihre Offenbarungen nichts als Blendwerk und Betrug. Strauß gibt sich nun alle Mühe zu zeigen, daß das Verfahren dabei nicht frivol genannt werden könne, und andererseits, daß die Unnatur dieser Auffassung nur der gerechte Rückschlag gegen die historische Auffassung der Bibel durch die Orthodoxie sei. In ersterer Beziehung kann man zugeben, daß sich ein gewisser Ernst der Gesinnung in dieser Bemessung nach einem kleinen Moralstandpunkt überall nicht verkennen läßt. Es ist weniger Frivolität als Gehässigkeit, die sich in Reimarus' Auffassung spiegelt. Was das Andere betrifft, so geht dieser Rückschlag doch weit über das Ziel hinaus. Die Hauptsache ist, daß sich dabei ein Mangel an historischem Sinne verräth, welcher doch nicht allein aus der Zeit erklärt werden kann, sondern eine specielle Bornirtheit des Verfassers anzeigt. Wie seine Kritik dann dem Neuen Testamente gegenüber zu den seltsamsten Widersprüchen führt, indem er Jesus selbst die reinste Moral verkündigen, seine Apostel mit weltumgestaltender Kraft der Ueberzeugung predigen läßt und doch jenen zu einem gemein ehrgeizigen Menschen, diese zu Betrügern macht, das hat Strauß selbst nachdrücklich hervorgehoben. Wo bleibt aber dann die Verstandesconsequenz des Jahrhunderts, die sich in Reimarus so ganz verkörpert haben soll?

Ueberhaupt — der Mann selbst, den Strauß als einen tüchtigen, trefflichen Charakter auf das Angelegentlichste zu schildern bemüht ist, wird schwerlich weder durch die Publication noch durch diese Apologie an vielen Orten gewinnen. Strauß rechnet ihm gewissermaßen zum Verdienst an, daß er nur im Stillen und gerade hier so aufrichtig gewesen. Er wollte sein Werk nicht veröffentlichen, obwohl er sein Verhalten als Heuchelei fühlte, einmal weil er nicht für nöthig fand, es auf den Verlust seiner ganzen zeitlichen Wohlfahrt ankommen zu lassen, sodann weil er die Zeit nicht für reif hielt und nicht einen Sturm heraufbeschwören wollte, der nur zur Unterdrückung der Vernunftreligion geführt hätte. Entschuldigen kann man sein Verfahren, aber auch nur entschuldigen. In Wahrheit liegt wohl in der Vorstellung über sein Verhältniß zur Zeit unbewußt das Gefühl, daß er eben sonderbare Privatmeinungen hegt, mit denen er im Kampfe nicht gegen die herrschenden Mächte, sondern gegen die allgemeine Ordnung der Dinge steht. Daher auch die tiefe Verbitterung in ihm. Aber was soll es nun heißen, daß ihm zum Ruhm angerechnet wird, wie er gegen sich selbst um so aufrichtiger gewesen, sich selbst keinen Dunst vorgemacht, sich mit keiner Ausflucht hingehalten habe? Jetzt sei es umgekehrt theologischer Brauch, erst sich selbst weiß zu machen, daß man glaube, und Gründe vorzuspiegeln, warum man glaube, dann mit diesem gemachten Glauben natürlich gegen alle Welt offenherzig zu thun. Gesezt, es wäre dem so, es beruhte unser theologischer Glaube heutzutage größtentheils auf Selbsttäuschung, warum sollen wir dabei so viel verwerflicher sein, als derjenige, der Andere mit vollem Be-

wußtsein über seine Ansichten getäuscht hat? Die Logik hiebon ist schwer einzusehen.

Endlich — was haben wir noch von Reimarus zu lernen und festzuhalten? Strauß zeigt, wie freilich die biblische Kritik mit ihrem geschichtlichen Verständnis und ihrer phänomenologischen Auffassung über seinen Standpunkt hinausgeschritten sei. Aber das Reimarus'sche Entweder — Oder soll dem Wunder gegenüber auch jetzt noch in dem Doppelsinn des Hegel'schen Aufgehobenseins gelten. Wir können das acceptiren, aber in dem Sinne, daß wir eben dabei den genauen Reimarus'schen Standpunkt voraussetzen, nämlich die Alternative, daß man entweder eine Thatsache oder einen Betrug vor sich hat. Es wird recht gut sein, wenn man sich dieses Dilemma an gewissen Punkten klar vergegenwärtigt, und das eben werden wir als einen Gewinn aus dieser Publication hinzunehmen haben.

E. Weizsäcker.

Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts. Von Dr. Ferd. Christ. Baur, ord. Prof. der Theol. an der Univ. Tübingen. Nach des Verf. Tod herausgegeben von Eduard Zeller. Tübingen, L. F. Fues. 1862. XIV u. 457 S.

(Auch u. d. T.: Geschichte der christlichen Kirche. Fünfter Band.)

Der Baur'schen Kirchengeschichte des Mittelalters, welche der Unterzeichnete kürzlich (s. oben S. 186.) anzeigte, ist nun auch noch die der neuesten Zeit gefolgt und der Herausgeber spricht im Vorworte die „sichere Hoffnung“ aus, daß die Lücke, welche nach diesen Veröffentlichungen noch besteht und die drei letzten Jahrhunderte begreift, sich ebenfalls noch aus dem Nachlasse Baur's ausfüllen lassen werde, so daß wir dann eine vollständige Kirchengeschichte von ihm besäßen. Der jetzt erschienene letzte Band theilt mit dem über das Mittelalter den Ursprung aus den nachgelassenen Papieren des Verewigten. Aber die Kirchengeschichte des Mittelalters war von dem letzteren selbst fast druckfertig gearbeitet zurückgelassen worden. Das Gegenwärtige dagegen ist rein aus den Handschriften geschöpft, die er für seine akademischen Vorlesungen über diesen Gegenstand ausgearbeitet hatte. Um so mehr ist hervorzuheben, daß das Buch keine irgendwie störende oder auch nur bemerkbare Spur dieser Entstehung an sich trägt, vielmehr auch in der Form so durchgearbeitet ist, wie dies nur von einer Ausarbeitung für den Druck erwartet werden könnte. Ja es wird sich kaum unter den vielen Werken des Verewigten ein anderes finden, in welchem seine jederzeit schwungvolle, gedanken- und bilderreiche Darstellung so durchsichtig und flüssig wäre und sich in so wohlthuendem Rhythmus bewegte wie hier. Er hat die Vorlesung zuletzt im Winter 1859/60 gehalten, also fast bis auf die Gegenwart fortgeführt. Der Herr Herausgeber hat nur, wo dies nicht ganz vollständig geschah oder die Geschichte der beiden letzten Jahre noch Erhebliches darbot, in eigenen Noten kurze Ergänzungen in dieser Richtung eintreten lassen. Das Buch ist also weit davon entfernt, den Charakter der Ungleichheit, zerstückten und unharmonischen Darstellung an sich zu tragen, welcher so oft dergleichen aus Vorlesungen gemachte Bücher ausschließlich einem gelehrten Publicum zueignet;

sondern es ist seinem Gewande nach ganz angethan, ein ebenso spannendes als anziehendes Lesebuch für Viele zu geben.

Die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts ist durch die beiden Epochen von 1815 und 1830 in drei Perioden getheilt. In jeder Periode wird ein Ueberblick über die politische Geschichte des Zeitraums gegeben, sodann folgt die Geschichte erst der katholischen, hierauf der protestantischen Kirche, und zwar besonders in der letzten eben sowohl der Lehre und geistigen Entwicklung als der kirchlichen Verhältnisse im engeren Sinne. Deutschland steht dabei überhaupt, besonders aber in der protestantischen Kirche sehr stark im Vordergrund. So ist die Behandlung eine anders angelegte als die Gieseler's, welcher das Ganze nach Ländern geordnet hat. Sieht man auf die Uebersichtlichkeit der Ereignisse, auf die Entwicklung concreter Verhältnisse in ihrer Reihenfolge, so liegt in dem letzteren Verfahren allerdings eine große Erleichterung. Dagegen hat die Weise Baur's offenbar den Vorzug, daß sie den inneren Zusammenhang der Gesamtgeschichte ohne örtliche Beschränkung in's Auge faßt und den Einblick in die geistige Entwicklung im Großen herzustellen bestrebt ist. Frägt man nach den besonderen Gegenständen, welche zu behandeln waren, so zeigt sich allerdings eine merkwürdige Ungleichheit. Den Hauptgegenstand der Baur'schen Darstellung bildet die Kirchenpolitik, das Verhältniß der Kirchen zum Staate, ihre Verfassungs- und Kirchengeschichte einerseits und die Lehrgeschichte andererseits. Wesentlich zurück stehen die sociale und die eigentlich religiöse Seite, mithin die Geschichte des kirchlich-religiösen Lebens und die Geschichte der Secten. Die Geschichte der Missionen fehlt ganz. Ebenso steht die außerdeutsche und vollends die außer-europäische Kirchengeschichte hinter der deutschen wesentlich zurück. Die nord-amerikanische Kirchengeschichte fehlt ganz. Auch der Zusammenhang der Kirchengeschichte mit außerkirchlichen Lebensgebieten ist nur nach bestimmten Seiten hin verfolgt. Auch hier ist das sociale Element kaum berücksichtigt; im Vordergrund stehen das politische und das literarhistorische Gebiet, in Deutschland die geistige Entwicklung in Poesie und Philosophie, welche als wesentlich zur protestantischen Geistesgeschichte gehörig behandelt wird. Abschnitte wie der über Herder, über Schiller und Goethe gehören zum Trefflichsten der Darstellung. Der ganze Schwung einer begeisterten, jugendfrischen Auffassung vereinigt sich hier mit dem reifen, gewiegten Urtheile des die höchsten Gedankenbezüge beherrschenden Meisters.

Nicht nur, wer der Baur'schen Bearbeitung der Kirchengeschichte in den früheren Zeiträumen gefolgt ist, sondern wer überhaupt seinen Namen und das Gewicht, mit welchem er in die Geschichte der Theologie seit fast dreißig Jahren eingegriffen hatte, kennt, wird mit lebhaftem Interesse eine Schrift begrüßen, in welcher er selbst uns die Gänge und Kämpfe, in denen er lebte, im Großen vor Augen stellt. Und gewiß bleibt das, was uns hier geboten wird, nicht hinter der Erwartung zurück. Wir finden den Mann ganz wieder, der überall dem Wesen der Sache auf den Grund zu gehen, überall den höchsten Begriff, um den es sich handelt, herauszustellen, das Gesetz einer allgemeinen geistigen Entwicklung nachzuweisen versteht. Wir finden das treffliche Maß der Darstellung wieder, welche sich nirgends mit Ueberflüssigem und Kleinem schleppt, überall das Wesentliche heraushebt und in's volle Licht stellt, eben weil sie durchaus von Gedanken geleitet ist. Wir finden einen überaus wohlthuenen



Freimuth des Urtheils, eine offene freie Sprache, die man, auch wo sie herb und schneidend wird, ertragen kann und ertragen muß, weil sie das Gepräge des Charakters hat und weil sie das Urtheil begründet. Wir werden das letztere nicht immer gerecht finden, weil es die Auffassung eines Mannes enthält, der mitten im Kampfe steht; aber wir müssen uns freuen, daß so manches schlagende Wort über nichtige, eitle, hohle Bestrebungen, ohnmächtiges, charakterloses Flitterwerk und zweideutiges Treiben ausgesprochen ist.

Aber bei aller dieser Anerkennung werden wir nicht verschweigen dürfen, daß der Grundgedanke, der die Darstellung beherrscht, ein trostloser und sicherlich nicht richtiger ist, und daß von demselben aus den bedeutendsten Erscheinungen des Zeitraums auf diesem Lebensgebiete eine gerechte Würdigung nicht zu Theil wird. Der Grundgedanke ist der, daß die ganze Kirchengeschichte unserer Zeit den Kampf des Alten und des Neuen, der Kirche mit den überlieferten Gesellschafts- und Glaubensprincipien einerseits und des Fortschrittes der modernen Welt- und Geistesbildung andererseits, zeigt, in welchem das Jahrhundert nach jedem neuen Bruche neue Restaurationen und vergebliche Vermittlungen versucht, welche den unheilbaren Riß nur auf's Neue zum Vorschein bringen und die Gegensätze nur um so schärfer und reiner in ihrer Unversöhnlichkeit darlegen. Die Kirchengeschichte ist hierin die genaue Parallele zur politischen Geschichte. Denn diese zeige den gleichen Kampf zwischen der absoluten Monarchie und der Demokratie oder Revolution. Das falsche und unhaltbare Vermittlungsstreben bekrunde sich hier in den Versuchen der constitutionellen Systeme. Wie diese nur immer wieder die Unvereinbarkeit der Elemente offenbaren, so ihrerseits die moderne Kirche, die gläubige und vermittelnde Theologie des Jahrhunderts. Unstreitig ist der Ausgangspunkt des Verfassers dabei die Theologie. Er sieht den Versuch, zwischen Offenbarung und Vernunft, Glauben und Wissen zu vermitteln, wie er sich besonders an Schleiermacher's Namen knüpft, als unhaltbar und innerlich widersprechend an, weil derselbe an einem Punkte haftet, dem er selbst diese Berechtigung nicht zuerkennt, an der Unmittelbarkeit des religiösen Lebens. Aber wir müssen auch hinzusehen, weil er zu denen gehörte, welche an einem anderen Punkte vermitteln wollten und mit diesem ihrem Bestreben eine Nachfolge im Großen nicht gefunden haben. Denn unverkennbar klingen die Sätze des Verfassers viel radicaler, als sie gemeint sind. Trotzdem, daß er so viel von unversöhnlichen Gegensätzen spricht, ist sein Ziel doch keineswegs Auflösung der Kirche, Wegwerfen des christlichen Dogma's. Er ist nicht der Mann des Umsturzes, nicht der Vertreter einer materialistischen oder einer schlechtthin subjectivistischen Denkweise, nicht einmal des unbedingten Rationalismus, sondern er ist Theolog im strengen und engen Sinne des Wortes. Seine Stellung kann nicht schärfer gezeichnet werden, als er selbst es in dem Abschnitte über die deutschen Jahrbücher und über Feuerbach gethan hat, besonders S. 393 f., wo sein Urtheil mit dem Satze schließt: „Wenn man aber nicht, was bei Hegel der Hauptpunkt ist, die Wahrheit des Selbstbewußtseins in das Allgemeine setzt, das alles subjective Denken und Wollen zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat, so löst sich Alles, was dem Leben Einheit und Zusammenhang gibt, in die rohe Herrschaft des Egoismus auf.“ Hier also lag für ihn der Punkt, wo auch er vermitteln wollte und sich bewußt war, das Wesentliche des Christenthums wirklich festzuhalten, nicht in historischer und supranaturalistischer Form, aber in



der übergreifenden Macht des Absoluten und Allgemeinen. Je mehr dieses Streben ein vereinzelttes geworden war, desto mehr erklärt sich die Entfremdung gegen die herrschend gewordene Richtung. Aber es gibt der Darstellung den Halt, die theologische, ja wir dürfen sagen die religiöse Grundlage.

E. Weizsäcker.

### Systematische Theologie.

Die Lehre von der heiligen Liebe oder Grundzüge der evangelischkirchlichen Moralthologie von Ernst Sartorius, Doctor der Theologie, Generalsuperintendent zc. Neue Auflage in Einem Bande. Wohlfeiler Druck. Stuttgart, Verlag von C. W. Neesching. 1861. XXVIII u. 586 S.

Dieses Werk hat sich längst Eingang in der Wissenschaft und in der Kirche verschafft. Der Unterzeichnete darf seinerseits auf eine von ihm in Reuter's Repertorium 1854. 84. Bd (N. F. 37.) S. 112 ff. erschienene eingehendere Anzeige desselben verweisen. Die neue Auflage, welche hier geboten wird, ist als nach dem Tode des Verf. erschienen selbstverständlich keine neue Bearbeitung. Sie ist ein Wiederabdruck des Werkes je nach der neuesten Auflage seiner Abtheilungen, in denen es früher wiederholt erschienen ist. Sie gewährt neben der größeren Wohlfeilheit den Vortheil, daß das Ganze jetzt in Einem Bande vereinigt und dadurch viel übersichtlicher geworden ist. Dabei ist die Ausstattung dieser billigen Ausgabe eine so schöne und solide, daß sie als musterhaft bezeichnet werden darf. Möge die Verbreitung des ebenso in die Dogmatik wie in die Moralthologie eingreifenden und durch den eigenthümlichen Charakter gedankenreicher Meditation hervorragenden Werkes auch durch diese äußere Neugestaltung noch weiter gefördert werden.

E. Weizsäcker.

Die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit, dargestellt von Hermann Schulz, Dr. der Philosophie, Vicent. der Theologie, der letzteren Privatdocent zu Göttingen. Göttingen 1861. XII u. 248 S.

Die Arbeit „stellt nur das dar, was das Christenthum in Beziehung auf des Menschen Wesen, sein Verhältniß zur Unsterblichkeit, das Verhältniß der Sünde zum Tode, des Lebens zur Erlösung als Grundlage voraussetzt, worauf dann Christus als der Erfüller der Erlösung seine Verheißungen und Mahnungen aufbaut. Doch muß, wenn anders die Absicht der Arbeit erfüllt ist, in den Voraussetzungen schon mit Nothwendigkeit die Entwicklung (??) der Folgerungen liegen.“ Sie schließt also die Lehre vom ewigen Leben in Christo, dessen Beziehung zum Tode, vom Gericht u. s. w. ausdrücklich aus. Uns dünkt, das Thema ist falsch formirt und schief gestellt. Wir bleiben gleich darüber im Unklaren, ob und aus welchen Gründen „eine christliche Lehre von der Unsterblich-

keit“ zu statuiren sei. In den Bekenntnissen steht sie nicht. Die Behauptung einer „Unsterblichkeit der menschlichen Seele“ ist vielmehr, nach der gewöhnlichen Ansicht, selbst eine „Voraussetzung“ der christlichen Heilslehre. Die christliche Lehre schließt nicht aus der Idee des Menschen oder seinem empirischen Wesen auf sein Verhältniß zum Tode; das ist philosophisch, aber nicht theologisch. Theils ist jene Unsterblichkeitslehre einfach vom Platonismus in die Theologie eingeschleppt, theils hat sie sehr beachtenswerthe rein christliche Grundlagen. Auch wenn man jenes abweist, kann man diese anerkennen. Die Unsterblichkeit des Menschen kann man nämlich theils aus dem göttlichen Heilszwecke, theils aus der Verwirklichung und Vollendung dieses göttlichen Zweckes folgern. Mitthin war sowohl von dem Umfang der Erlösung, als auch von den einschlagenden eschatologischen Momenten zu reden, wenn man die wirklichen Voraussetzungen dieser christlichen „Lehre“, die selbst Voraussetzung ist, prüfen wollte. Denn weil es ewige Verdammniß gibt, so — wird geschlossen — muß die Seele unsterblich sein, nach Andern: müssen auch die Bösen auferstehen. So erhalten wir denn vom Verf. eigentlich nur Material zur Lösung dieser Frage geliefert, wenn auch unvollständig; denn die Lehre vom letzten Gerichte, welche der Verf. ausschließt, bleibt doch der Hauptpunkt, von dem aus rückwärts auf die Unsterblichkeit geschlossen wird. — Auch in die Disposition kann sich Ref. nicht hineinfinden. Schon der Ausdruck: „Das Verhältniß des Menschen auf dem empirischen Gebiete zur Unsterblichkeit“, wie der 1. Theil überschrieben ist, dünkt uns verfehlt, da auf dem empirischen Gebiete gar kein Verhältniß zur Unsterblichkeit vorhanden ist. Wie vollends darunter die Deduction, daß alles Leben von Gott stamme, daß die philosophischen Unsterblichkeitsbeweise unhaltbar seien, subsumirt werden könne, ist uns entgangen. Denn auch die Philosophen wollen doch der „Idee des Menschen“, die erst in der 2. Abtheilung behandelt wird, oder besser dem Menschen nach seiner idealen Seite hin die Unsterblichkeit zuweisen, und zwar recht ausschließlich. Auch gewahren wir innerhalb der einzelnen Theile nicht einen consequenten Fortschritt.

Nicht besser ist es mit der Methode bestellt. Der Verf. bekennt sich in der Vorrede zu der causativen wie normativen Auctorität der heiligen Schrift. Dann war es durchaus nothwendig, die Schriftanschauung im Zusammenhange gründlich zu entwickeln und dann mit fester, aber zarter Hand zum dogmatischen Theile überzuleiten. Statt dessen gibt der Verf. einmal etwas biblischen Stoff, um dann ein Weniges zu dogmatifiren; dadurch wird das biblische Moment leicht dogmatisch und das Dogmatische sicher unsystematisch. Hofmann's „Versuch“ eines Schriftbeweises hätte dem Verf. zur Warnung dienen können. Ja, es stimmt nicht mit seinen eigenen Grundanschauungen überein, wenn er z. B. unmittelbar in 1 Mos. 3. das Wesen der Sünde, d. h. doch der christlichen Auffassung, dargestellt sehen will (S. 110.), und ebenso wird das „Ebenbild Gottes, irrig erläutert, weil er den Begriff sogleich dogmatisch verwerthen will, uneingedenk, daß keine Anschauung des Alten Testaments hies als solche für's christliche Dogma ohne das Medium des Neuen Testaments und der wissenschaftlichen Denkarbeit irgendwelchen sichern Gewinn abzuwerfen vermag. — Auch das Denken des Verf. leidet an einem Mangel an tüchtiger Schule. Er gehört nicht zu denen, welche, um originell zu bleiben und zu scheinen, der gewöhnlichen Logik Abschied geben müssen. Neben feinen und tiefen Distinctionen

finden sich Begriffsmischungen und Verwechslungen, welche Wunder nehmen. Seine besten Leistungen werden so bei Weitem nicht den Erfolg haben, den sie haben könnten. Z. B. nennt er ganz richtig unsterblich, „was in sich selbst die Kraft hat, ewig zu sein“. „Was nicht in sich die Quelle des Lebens hat, ist nicht in sich unsterblich, wenn es auch ewig dauern kann.“ Und so tritt er dem Begriffe Hegel's (Religionsphilosophie 2, 18.) entgegen. Sein Schluß ist aber falsch, das könne ein Geschaffenes „von Natur“ nicht sein. Es kann nie unsterblich werden, da es ja stets „in seinem Sein durch etwas außer sich bedingt bleibt“, S. 8. 9. Und ebenso übel stimmt mit jenem Begriffe, wenn es S. 56. heißt: „Unsterblichkeit lehrt uns das Christenthum hoffen [was hätte bewiesen werden müssen]. Der Christ fühlt das ewige Leben in sich, weiß sich unsterblich.“ Vielmehr zeigt sich darin der Unterschied vom „ewigen Leben“ und von „Unsterblichkeit“. Nur dem Sohne hat der Vater gegeben, das Leben zu haben in ihm selber, also die reine Unsterblichkeit. So ist uns auch das Verhältniß der verschiedenen Begriffsmomente des Geistes, vor Allem, wie das rein vitale Moment mit dem ethischen und geistigen zusammenhängt, nicht klar geworden, und die Vertauschung dieser Momente erzeugt mannigfache Trugschlüsse, z. B. S. 125., wonach in der Sünde der Tod eintritt, weil mit beiden „die Kraft des Geistes“ aufhört. Auch war es uns befremdlich, in der Vorstellung dessen, was das Alte Testament „Sünde“ nennt, nicht den Unterschied von der vulgären oder der christlichen Auffassung bemerkt zu finden, während die ganz eigenthümliche Complication des Gotte Mißfälligen, mit dem Tode einerseits und der Gesetzesübertretung andererseits dem Alten Testamente charakteristisch ist und eine unmittelbare Anwendung des ganzen penerologischen Gebietes auf's christliche Dogma von vornherein verbietet. Wie sehr durch beide Begriffe (Geist und Sünde) die ganze Darstellung beherrscht und also auch getrübt wird, kann man leicht einsehen.

Dies sind nur die allgemeinsten Mängel, die wir zu tadeln haben; außerdem möchten wir, von unseren individuellen Ansichten aus, gegen eine ganze Reihe von Aussprüchen Protest erheben. Allein dasjenige, was wir in der Erörterung billigen und entschieden zu loben haben, ist noch viel zahlreicher. Eben deshalb haben wir jene Mängel so unumwunden aufgedeckt, um an unserem geringen Theile dazu beizutragen, daß das kräftige und thätige Talent des Verf. sich nicht verirrte, sondern noch mehr ausbilde und ausreife. Die Wurzeln der theologischen Anschauung des Verf. sind ebenso stark und tief als gesund; solcher Kräfte kann der Ausbau unserer Theologie nicht entbehren. Gerade in wesentlichen Hauptdingen zeigt der Verf. originale Kraft und bedeutenden Scharfblick. Trefflich ist die Abweisung der teleologischen Gründe, S. 45—52.; mit wenigen Worten, die aber den Mittelpunkt treffen, ist die Nothwendigkeit nachgewiesen, auch den Mythos als Darstellung der göttlichen Offenbarung zuzulassen, S. 58. Gesund ist sein Urtheil über die *κρίσις τοῦ λόγου*, S. 95. Num. 11.; viel Wichtiges sagt er über die Sinnlichkeit z. B. S. 170 ff. Doch gönnt der Verf. der Ansicht Schelling's einen Raum, der zu der Wichtigkeit derselben außer Verhältniß ist, und die Widerlegung des metaphysischen Beweises (S. 28.) mußte die ausgesagte „Einfachheit“ der Seele näher beleuchten. Ausgezeichnet ist der Anhang, welcher S. 206—248. „die Lehre (?) des Alten Testaments von der Fortdauer nach dem Tode“ darstellt, eine Bearbeitung der Dis-

sertation des Verf.: „Veteris testamenti de hominis immortalitate sententia illustrata. Gott. 1860“, entschieden das Beste nach Dehler. Nach genauer Prüfung könnten wir kaum drei bis vier nicht eben wesentliche Punkte nennen, welche wir mißbilligten. Alle nöthigen Distinctionen sind aufgestellt; keine Stelle wird gepreßt, keine bei Seite gelassen. Sehr gut ist die Erklärung von Hiob 19, 25 ff. S. 222. — Außerdem zeigt der Verf. eine große Belesenheit in der einschlägigen Literatur. Doch fehlen S. 206. Anm. 3 die Schriften von Engelberth und Saalschütz. — Leider ist der Styl und die Darstellungsweise nicht eben klar und gefällig, z. B. sind solche schiefe Wortbildungen wie „unnormal“ (für abnorm und anomal) unerträglich; der Verf. muß hierauf noch besondere Mühe wenden. Ueberhaupt fehlt es ihm an der nöthigen logischen äußerlichen Accuratez. Trotz des sehr genauen Druckfehlerverzeichnisses lesen wir doch S. 27. Origines statt Origenes, stets der Ruach für die Ruach (siebenmal auf S. 215—217.), S. 71, 5) Gelinek für Sellinek, viermal den stat. constr. שמות absolute für שמות (S. 74. bis 76.), S. 76. πρωη für πρωη und S. 97. χοικος für χοικος. Während der Verf. fast niemals die Wörter punktirt und vocalisirt, setzt er regelmäßig das Dagesch forte, einmal auch das Dagesch leue, und ש (S. 78, 2) sacra natalicia für natalicia ist nur ein übersehener Druckfehler.) Dergleichen Achtlosigkeiten muß vor Allen ein junger Autor vermeiden, weil ein mißglünstiger Wille ihm leicht dieselben als Zeichen von Ignoranz anslegen könnte. — Es wäre gut, wenn der Verf. diesen ersten Versuch ergänzte und abrundete; immerhin hat er durch denselben sich als einen Theologen gezeichnet, der die besten Hoffnungen erweckt.

E. Diestel.

Schleiermacher als Theologe für die Gemeinde der Gegenwart. Vier Vorträge von W. Baumgarten, Dr. und Prof. der Theol. Berlin, Julius Springer. 1862. VIII. u. 148 S.

Wie der Titel schon zeigt, ist diese Schrift nicht blos dazu bestimmt, dem Helden ein Andenken zu sichern, was recht wohl möglich und eine Pflicht der Pietät wäre, auch wenn unsere Theologie weit über ihn hinausgeschritten zu sein sich rühmen könnte; sondern es ist eine Tendenzschrift, die wir vor uns haben; sie soll darthun, daß das dormalige Geschlecht, das in thörichter Eitelkeit — sei es von der Höhe seines Kirchenthums, sei es vom Standpunct eines exclusiven Biblicismus herab — die Schleiermacher'sche Theologie tief unter seinen Füßen zu haben glaubt, noch sehr wohl daran thäte, von dem Manne zu lernen und an ihm sich ein Vorbild zu nehmen. Jene Mängel, welche von Seiten kirchlicher und biblischer Theologen bei aller tiefen Verehrung für Schleiermacher an ihm erkannt worden sind und die zu ergänzen sie sich haben in ihrem Theil angesetzt sein lassen — die Mängel, welche auch Auberlen in seinem Vortrage zu Basel („Schleiermacher, ein Charakterbild“, 1859) nicht verschwiegen hat, — werden hier von Baumgarten neu und scharf in's Auge gefaßt, aber in einer solchen Weise gewendet, daß zwar Unvollkommenes, Ergänzungsbedürftiges zugestanden, aber dem gegenwärtigen Theologenvolke unter die Augen gerückt wird, wie sehr Schleiermacher gerade das, was man an ihm vermisse, in viel höherem Grade besitze, als seine Tadler und Richter. „Die weit verbreitete Sage“, heißt



es S. 42., „daß er bereits längst überschritten sei und man ihm deshalb die größte Wohlthat erweise, wenn man das Gras auf seinem Hügel ruhig fortwachsen lasse, ist ein flüchtiger Wahn; ja ich möchte sagen, der geschäftige Eifer, mit welchem man diese Fabel verbreitet, ist ein Verbote, daß das Wiederaufleben Schleiermacher's nicht lange mehr auf sich warten lassen wird; denn hätte man nicht eine geheime Furcht, er könnte noch einmal seine Laufbahn beginnen und in den Werkstätten der Zunftgenossen eine große Verwüstung anrichten: warum muß man es immer wiederholen, obwohl man doch augenscheinlich große Mühe und Noth hat, es zu beweisen, daß wir längst über ihn hinausgeschritten sind? Wir unseres Orts, die wir auf geradem Wege zu dem Mianne herangetreten sind und ihn geschaut haben, wie er sich selbst der Welt gezeigt hat, können auf solche Gedanken gar nicht gerathen, und wir können uns der Vermuthung nicht entschlagen, jene müssen auf gar krummen Wegen gegangen sein und eine ganz schiefe Ansicht von Schleiermacher gewonnen oder vielleicht auch gar nichts Rechtes von ihm geschaut haben; wir unsererseits sind von dem Anblick des herrlichen Lebens und der heiligen Vollendung dieses Lebens so erfüllt, daß wir kein größeres Verlangen haben, als einen Einblick zu erhalten in das Geheimniß der Kraft, durch welche ein solches Menschenleben möglich geworden ist.“ — Die Diction in diesem und manchen anderen Sätzen ist wohl Manchen — auch dem Referenten — etwas zu überschwänglich, aber der Verf. läßt es nicht bei solcher laudatio bewenden, er tritt den Beweis an für seine Behauptung; er zeigt (S. 49 f.), daß die von Schleiermacher bekannte Frömmigkeit, so abweichend von der gewöhnlichen Form sie sich ausspreche, doch keine andere sei, als die Lebensgemeinschaft mit Christo, und daß er, wie sein inneres und äußeres Leben in vollendeter Einheit, in reinsten Harmonie stand, auch in voller Wahrheit solche Frömmigkeit bekennen konnte. Daß seine Christologie anders lautete, als man gewohnt war, das sei eben aus jener Einheit und Wahrheit zu erklären und ihm zum Verdienst anzurechnen; „vor lauter dogmatischer Christologie hatte man fast ganz die schlichte Erzählung der heiligen Evangelisten von Christi Leben vergessen und vor lauter transcendentaler und supernaturaler Ueberspanntheit das heilige Urbild Christi fast gänzlich unkenntlich gemacht. Mit wenigen Strichen eines festen und sichern Griffels macht Schleiermacher das uralte evangelische Bild Christi wieder lebendig. . . . Schon in den Reden über Religion bekennt er sich unumwunden zu Jesu Gottheit, nur wiederum nicht im Styl der hergebrachten Dogmatik. Wie Petrus, Johannes und Thomas hat er diese Gottheit in der menschlichen und wirklichen Geschichte geschaut und gefunden. Nicht vermöge einer rein unsaßbaren und soweit auch gewiß unfruchtbaren Gottheit, sondern vermöge dieser geschichtlich anschaulichen und heilig empfundenen Gottheit ist Christus nach den Schleiermacher'schen Reden derjenige Mittler, der keines anderen Mittlers bedarf, der in demselben unmittelbaren Verhältniß zur Gottheit wie zur Menschheit steht“ (S. 66—68.). „Wie viel besser stände es um die christliche Gegenwart“, fährt der Verf. fort, „wenn man, anstatt sich über dogmatische Incorrectheiten der Reden aufzuhalten, vor dem ethischen Geiste, den Schleiermacher als das wahrste Merkmal der christlichen Religion mit einer Mark und Bein durchschneidenden Schärfe verkündigt hat, der ohne den vollen Glauben nicht denkbar ist, stille gestanden wäre!“ Diesem ethischen Geiste entspricht es, daß (S. 94.) „die Dogmatik sich nie und nirgends von dem Leben

des Glaubens entfernen darf, sondern lediglich die Aufgabe hat, das Leben des Glaubens rein und völlig darzustellen. Der Hauptsache nach haben dies alle richtigen Theologen zu jeder Zeit gewußt, Schleiermacher aber ist der erste unter allen, der diesen fundamentalen Grundsatz principiell aufgestellt und durchgeführt hat.“ — Was die Auffassung der Sünde betrifft, so wird S. 104. gesagt: was man der Schleiermacher'schen Lehre entgegensetze über Sünde, Erbsünde und Teufel, das klinge ohne Zweifel weit kräftiger und schrecklicher, als was Schleiermacher über die Hemmungen des höheren Lebens zu sagen wisse. „Aber wird denn auch diese fast massig klingende Sündenlehre so vorgetragen, daß die Ueberwindung der Sünde nicht blos behauptet, sondern auch nachgewiesen wird? Ist denn auch Fürsorge getroffen, daß nicht diese herausgeschworenen Finsternisse der Erbsünde und des bösen Geisterreiches in einen entweder leichtsinnigen oder auch schwermüthigen Aberglauben ausschlagen? . . . Wer aber hat die wirkliche Sünde gründlicher studirt, wer hat sie in ihrem Wesen und ihren verborgenen Wirkungen so belauscht, wer hat ihre geheimsten und tiefsten Schlupfwinkel gründlicher gefannt und zur Warnung anschaulicher beschrieben, als Schleiermacher?“ Wie hieraus die Taktik ersichtlich ist, mit welcher der Verf. auch an unlängbar schwachen Punkten der Schleiermacher'schen Theologie doch den Gegnern desselben alles Recht bestreitet, von ihrem Standpunct aus ihn anzuklagen, so sei hier nur noch eine Stelle angeführt, die dieselbe Taktik in merkwürdiger Weise kund gibt. Man werfe Schleiermacher seine Stellung zum Alten Testamente vor und rühme sich, durch bessere Verwerthung desselben die Theologie bereichert zu haben. Das aber müßte sich darin beweisen, daß man durch solch vollständigere Erkenntniß des Ganges, den die göttliche Offenbarung genommen, auch die Gegenwart besser verstehe und im Wirken für das Reich Christi höhere Zuversicht und Kraft gewinne. Darin aber stehen eben jene Gegner trotz ihrer alttestamentlich bereicherten Theologie weit zurück hinter Schleiermacher. „Daß sie an Freude und Festigkeit des Wirkens ihn übertreffen, kann ich nicht entdecken, obwohl ich mit Schmerzen oft darnach gesucht und ausgehauet habe; wohl aber habe ich gefunden, daß, während Schleiermacher in Theorie und Praxis daran festhält, daß das Reich Christi nur durch geistliche Mittel und Werke gefördert werden kann, und auch dann, wenn ihm der Staat drohend gegenüberstand, fest und zuversichtlich seinen Weg wandelt und unerschläft wirkt, so lange es Tag ist, jene, so oft sie in dem Schein der Hofgunst wandeln, rücksichtslos und trotzig auftreten, dagegen, wenn diese Sonne sich ihnen verfinstert, in weibliche und kindische Klagen ausbrechen und sogar der Welt durch ihren Unglauben Aergerniß bereiten. Wo ist denn da der Geist der Propheten, auf deren Buchstaben sie sich mit pharisäischer Verachtung gegen Schleiermacher berufen?“ — Selbstverständlich ist mit dieser praktischen Wendung die theoretische Frage, ob Schleiermacher's Theologie dem Alten Testamente gerecht werde, nicht erledigt; aber es ist ganz am Orte, auch in solchen Dingen darauf hinzuweisen, wie es auch in der Theologie schließlich auf den ganzen Mann ankommt, darauf, ob in ihm selber Christus eine Gestalt gewonnen hat. Geht eines Mannes höhere Sendung dahin, daß er einmal wieder eine lebendige Theologie schaffe, mußte darum Schleiermacher uns aus der kahlen Steppe des Nationalismus heraus-, nicht aber wieder in eine alte Scholastik hineinführen, sondern die Substanz des Christenthums mit dem lebendigen Bewußtsein ver-

mitteln, so konnte wohl — Dank der allgemeinen menschlichen Unvollkommenheit — bei solcher Arbeit da und dort ein Stilk vorliegen, das sich in den neu versuchten Bau nicht fügen will: solche Inconvenienzen der Theorie gleichen sich praktisch aus in der Persönlichkeit solch eines Mannes und in der von ihm ausgehenden persönlichen Wirkung; sie gleichen sich aber auch durch das nie stille stehende Denken zu seiner Zeit aus; der ganzen und vollen Wahrheit auch in untadelhafter Vollständigkeit und an jedem einzelnen Punkte adäquat zu sein, ist menschlichen Lehrsystemen doch nimmer beschieden.

Palmer.

Welches Bekenntniß? — Von der Verfasserin von „Suchen und Finden“. Berlin, Verlag von Wiegandt und Grieben. 1862. 168 S.

Das Schriftchen ist eine Art populärer Symbolik für gebildete Leser und Leserinnen; das mag es rechtfertigen, wenn wir dasselbe, obgleich es von einer weiblichen — wie es scheint, vornehmen — Hand geschrieben ist, hier anzeigen. In Briefe eingekleidet, wird die Verhandlung zwischen Dorothea und ihrem Bruder Johannes folgendermaßen geführt. Jene ist an einen katholischen Mann von Adel verheirathet. Sie leben glücklich, der Confessionsunterschied bringt keine Störung, die Kinder alle werden evangelisch. Da sterben die beiden Knaben; dem Manne fällt eine Centnerlast auf's Gewissen — seine katholischen Beichtiger wissen dafür Sorge zu tragen; er meint, den Tod der Söhne dadurch verschuldet zu haben, daß er in deren evangelische Erziehung gewilligt, ja daß er eine Protestantin geheirathet. Das hat aber nicht ehelichen Unfrieden, sondern Gewissenskrampf bei der Frau selbst zur Folge; sie lebt ganz in katholischer Umgebung; ein katholischer Geistlicher, der ihren Mann besucht, weiß die Unruhe in ihr zu steigern; ein Hochamt, dem sie anwohnt, imponirt ihr mächtig — sie schwankt und bittet deshalb ihren Bruder, ihr über die Hauptlehren befriedigende Auskunft zu geben. Das geschieht, und so entsteht ein Briefwechsel, der die Hauptdifferenzpunkte in schöner, ansprechender Form nach einander zur Sprache bringt, ohne freilich auf die Vollständigkeit im Ganzen und Einzelnen Anspruch zu machen, die ein symbolisches Lehrbuch haben müßte. Ob durch das hier Gesagte jener catholicismus naturalis, den besonders im weiblichen Herzen zu wecken, eine eigene, in hohen Kreisen vielgeliebte jesuitische Kunst ist, völlig überwunden werden könne, ob nicht das Moment der geistigen Selbständigkeit gegenüber von jeder Auctorität und das des scharfen kritischen Wahrheitssinnes gegenüber dem, was sich nur als schön präsentirt, ohne sich als wahr erweisen zu können, schärfer hätte betont werden dürfen, wollen wir nicht entscheiden; wir sehen wohl ein, daß gerade diese Seite des Gegensatzes darzustellen, einer Frau schwerer werden muß. Der Knoten löst sich schließlich auch namentlich dadurch, daß die bekümmerte Mutter durch Versetzung ihres Gatten an einen anderen Ort aus katholischer in evangelische Umgebung kommt; es bleibt dem Leser das Gefühl, daß ohne diese äußere Wendung der Dinge am Ende doch im weiblichen Herzen der Schein über die Wahrheit hätte siegen können. Doch ist jedenfalls auch in dieser Peripetie als richtig anzuerkennen, daß ein Gemüth, das lange nicht den Segen evangelisch-kirchlicher Gemeinschaft genossen, ihn in



der Fülle häuslichen Glückes auch eigentlich nicht vermist hat, denselben erst einmal erfahren haben muß, um gegen die Eindrücke des Katholicismus, die sich ihm beim ersten Erwachen tieferer religiöser Bedürfnisse überwältigend genahen hatten, ein Gegengewicht zu haben, und insofern lassen wir auch diesen Zug in dem uns vorgeführten Bilde in seinem Rechte. Schön ist der Schluß, welcher darthun soll, wie auch in einer gemischten Ehe, je tiefer ein wirklich religiöses Leben erwacht ist, um so mehr alle Differenzen sich in einer höheren Einheit lösen, — einer Einheit, die für die Völker und Confectionen erst in einer anderen Welt zu hoffen ist, aber im Kreise der Familie jetzt schon sich in der Reinheit der Gesinnung herstellen läßt.

Palmer.

- 1) „O du fröhliche, o du selige, gnadenbringende Weihnachtszeit!“ Ein Weihnachtsgespräch von Wilhelm Baur. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses. 1862. 117 S. 12.
- 2) „O du fröhliche, o du selige, gnadenbringende Osterzeit!“ Ein Ostergespräch von demselben. Hamburg, wie vorher. 196 S. 12.

Die mehrfachen Beziehungen auf das Gebiet der praktischen Theologie, welche diese beiden ebenso schmucken und netten als gehaltvollen Festgaben des wohlbekannten Verf. darbieten, werden es zur Genüge rechtfertigen, daß wir sie an einem zunächst nur der wissenschaftlich theologischen Literatur unserer Tage gewidmeten Orte zur Anzeige bringen. — Das erste der beiden Gespräche gibt sich durch eine ausdrückliche Bemerkung auf S. 24. als eine freie Nachbildung der Schleiermacher'schen „Weihnachtsfeier“ kund. Es sucht, was dieser berühmte Dialog auf allgemein religions-philosophischem Boden leistete, auf das praktischkirchliche Gebiet zu übertragen, also Christum, den menschengewordenen Sohn Gottes, als den allbefriedigenden Mittelpunkt des Glaubens für alle Altersstufen und Stände des Menschengeschlechts zu schildern. Demzufolge muß, bei einem traulichen Zusammensein mehrerer Freunde in einem stillgemüthlichen Landpfarrhause am Abende des zweiten Weihnachtsfeiertags, jeder der anwesenden Männer — die Frauen hören zu oder gestatten sich nur einzelne Fragen und Bemerkungen — einen Beitrag zum „Preise der Herrlichkeit des Christfestes“ liefern. Der Schulmann zeigt, wie dieses Fest als ein Hauptfest der Kinder vor Allem an die erbarmende Liebe des als Kindlein zur Welt gekommenen Heilands erinnere und wie den Sünden, sittlichen Mängeln und Gefahren der Christen Kinder, bei aller relativen Unschuld und Naivetät derselben, doch nichts Anderes gewachsen sei, als jene Liebe Christi, ihnen nahe gebracht durch das Wirken unermüdtlich treuer und ernster Lehrer. Der Kunstkennner „weist auf den Einfluß der Geburt des Weltheilandes auf die bildende Kunst hin“, indem er denselben als einen mehr und mehr vergeistigenden und in's religiös-sittliche Ideal verklärenden bezeichnet (S. 64: „Wie es beim Anfang hieß: das Wort ward Fleisch, so heißt es bei der Vollendung: das Fleisch ward Geist!“ ic.). Der Krieger zeigt, daß gerade, weil der Krieg sein Handwerk sei, er doppelt stark die Sehnsucht nach jenem „Frieden auf Erden“ empfinden gelernt habe, den das Weihnachtsfest predige; denn der Kriegerstand sei, vom christlichen



Standpunkte aus angeschaut, nichts Anderes als ein gottgeordnetes Mittel, den endlichen Weltfrieden erringen zu helfen. Der Wanderer (ein jüngst von weiten Reisen heimgekehrter und nach stürmischem Lebensgange und mannigfachen Verirrungen erst kürzlich bekehrter Jüngling, vorerst ohne bestimmten Lebensberuf) liefert seinen Beitrag zum Preise des Festes durch Mittheilung eines Liedes, in welchem er dem frohen Gefühle, in Christo endlich seinen Frieden gefunden zu haben, einen innig warmen und begeisterten Ausdruck verleiht. Der Pfarrer endlich gibt zum Schlusse auf allgemeines Verlangen ein lebendig schilderndes „Bild der diesmaligen Weihnachtsfeier in seiner Gemeinde“, d. h. im öffentlichen Gottesdienste, im Pfarrhause, in verschiedenen Privathäusern und in der Versammlung der Frommen im Nachbarhause. Die Idee, das Ganze durch eine derartige Hinweisung auf die tatsächlichen Erweisungen der Kraft und Gnade Christi im ewig frischen und grünen Leben der Gemeinde und im unmittelbar lohnenden Berufswirken des Dieners am Worte zu beschließen, ist gewiß eine vortreffliche. Nur hätte unseres Darsühaltens gerade diese Schilderung nicht dem Pastor loci in den Mund gelegt oder, wenn dies, dann doch etwas nüchterner gesagt werden müssen.

Im zweiten Gespräche, dessen Staffage — bestehend in einer allerliebsten Schilderung des frischen fröhlichen Lebens in der Natur- und Menschenwelt an einem schönen Ostermontag-Nachmittage, wo Jung und Alt hinausströmt, um Feld, Flur und Wald mit lautem Jubel zu erfüllen — uns noch besser gelungen erscheinen will, als die ebenfalls sehr anziehende des Weihnachtsgesprächs, erweitert sich der Kreis der theilnehmenden Personen durch den Zutritt einiger neuer Ankömmlinge, namentlich eines noch nicht zu voller Entschiedenheit und Objectivität seines Glaubenslebens durchgedrungenen, aber für alle fördernde Belehrung in dieser Richtung dankbaren und empfänglichen jungen Gastes aus der Stadt, sowie eines ehrwürdigen Greises aus einem entfernteren Dorfe, der, ein Freund und halber Angehöriger der Brüdergemeinde, die dieser Gemeinde eigene schlichte Innigkeit und volkstümliche Lebendigkeit des religiösen Lebens in wohlthuender Weise repräsentirt. Doch sind die Rollen für die Hauptreden wieder den Sprechern des vorigen Colloquiums zugetheilt und der Haupttheil des Gesprächs besteht also auch hier wieder aus fünf Vorträgen oder Zeugnissen, die ebenso viele eigenthümliche Seiten des heiligen Festes der Auferstehung hervorheben sollen. Ein als Präludium vorausgeschicktes kürzeres Tischgespräch zeigt, wie „die Ostergeschichte mächtig dazu mahne, keine Mahlzelt zu halten ohne den Auferstandenen“. Darauf wird in einer ersten Rede jenem noch nicht ganz für die Fülle der biblischen Wahrheit gewonnenen Zweifler dargegethan, daß das Sühnopfer Christi am Kreuze nicht mit der Liebe Gottes streite (S. 66 rc.). Ein zweiter Sprecher legt die inneren Motive, die zarteren Züge und den tieferen Zusammenhang der einzelnen Ereignisse von Jesu Tod bis zu seiner ersten Erscheinung im Kreise der Gasse an der Hand der evangelischen Leidens- und Herrlichkeitsgeschichte dar (S. 80 rc.) Ein dritter vergleicht die Herrlichkeit des christlichen Osterfestes mit derjenigen des Weihnachtfestes und regt durch seine anziehende Schilderung der Osterfeier in der altkirchlichen Zeit und in der orientalischen Christenheit jenen Freund der Brüdergemeinde zur Mittheilung einer kurzen Beschreibung der herrnhutischen Osterfeier an (S. 112 rc.). Den „wunderbaren Zusammenklang des erwachenden

Frühlings mit dem Osterevangelium“ und jene vorbildliche Bedeutung der Osterzeit, wonach „der Frühling der sichtbaren Schöpfung für die seufzende Creatur ein Vorschmack ihrer einsigen Erlösung“ ist, schildert in ebenso sinnigen als begeisterten Worten ein vierter Redner (S. 147.), worauf endlich fünftens der Pfarrer Christum den Auserstandenen als die große Lösung aller Räthsel, sowohl derjenigen des Jenseits, wie auch aller derer, die uns auf unserem dieseitigen Lebenswege entgegentreten, kennen lehrt und demgemäß verschiedene ihm vorgelegte Fragen beantwortet, z. B.: „Wie wird ein Sünder ein Kind Gottes?“ „Warum betreffen einzelne Gläubige oft so dunkle und schmerzvolle Führungen?“ „Warum liegt die Ewigkeit so dunkel und unergründbar vor uns?“ u. s. w. (S. 173 rc.) — Die Eigenthümlichkeiten des Charakters und Berufs der einzelnen redenden Personen sind auch in diesem zweiten Gespräche im Ganzen treu festgehalten und mit Geschick ausgeprägt worden. Die anschauliche Lebendigkeit der Handlung, die gefällige Leichtigkeit und Gewandtheit in der Verknüpfung ihrer einzelnen Momente, die nirgends zu vermissende schlichte Anmuth und Natürlichkeit alles dessen, was gesagt oder gethan wird, eine Natürlichkeit, die doch nirgends in's Gemeine oder Gehaltlose verfällt, — alles dies sind Vorzüge, die unserem Bedünken nach ganz besonders dem zweiten der beiden Gespräche eignen. Aus beiden aber wird der praktische Theolog nicht wenige heilsame und schätzenswerthe Winke über die Art und Weise entnehmen können, wie sich das christliche Familienleben überhaupt und das des Geistlichen in Stadt und Land insbesondere zu einer das gottesdienstliche Leben wirksam unterstützenden Pflanzstätte echter christlicher Geselligkeit und ebenso erleuchteten als kindlich-frommen Glaubens unserer Gebildeten gestalten lasse. Geßliffentliche Nachbildung und absichtliche Copirung von geistlichen Collocationen, wie die hier geschilderten, würde von der Erreichung dieses Ziels allerdings eher ab- als ihm zuführen. Aber gelegentlich gilt es, die aus ihnen zu schöpfende Anregung für das eigene Hauswesen oder auch für die Einwirkung auf weitere gesellige Kreise nach Kräften zu nützen, zumal da, wo man gewahrt, daß die Evidenz des unmittelbaren persönlichen Verkehrs und der lebendigen Anschauung, wovon immer das Meiste in diesen Dingen abhängt, wirksame Wurzel zu schlagen und die Anfänge eines nach dem Worte Gottes normirten neuen Lebens zu begründen begonnen hat.

Böckler.

System des christlichen Thurmbaues von W. Weingärtner. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 1860.

Die Aufgabe dieses mit viel Prätension in seltsamer Paragraphenform desultorisch und fast confus geschriebenen Schriftchens ist nach dem vollständigen Titel: „die Doppelpapellen, Thurmpapellen, Todtenleuchten, Karner, altchristlichen Monasterien, Glocken- und Kirchenthürme in ihrem organischen Zusammenhange und in ihrer Entwicklung“ nachzuweisen und damit dem Ursprung und der Entwicklung der christlichen Thurnbauten auf die Spur zu kommen. Es wäre gewiß erfreulich und verdienstlich, wenn es dem Verfasser gelungen wäre, „eine einzige Grundform und Grundidee, die noch tief in den Anschauungen des Alterthums wurzelt“, für alle jene oben genannten Erscheinungen dar-

zuthun. Aber es ist ihm nicht gegeben, die schwierige Frage nach dem Ursprung und nach dem Urzweck der christlichen Kirchenthürme zu erledigen oder auch nur zu fördern. Daß diese nicht aus dem Bedürfnisse, Glocken unterzubringen, ursprünglich entstanden sein dürften, möchte unser Verfasser glauben machen im Hinblick auf Thürme, welche vor dem Gebrauche der Glocken gebaut sein sollen, sowie auf die alten Kirchtürme, neben welchen die Glocken in oder über der Vorhalle angebracht wurden. Gewiß machte das noch sehr kleine Gewicht der ältesten Glocken (d. h. aus genietetem Blech bestehender Schellen) keine so massiven Thürme nöthig, wie sie bereits frühe angelegt wurden; auch bedurfte man für die Glocken nicht zwei, drei, vier Thürme. Allein die Datirung der ältesten Thürme ist sehr im Ungewissen und es ist nicht nachweisbar, daß es wirkliche Kirchtürme vor Erfindung der Glocken gegeben habe, von denen der Papst Sabinianus (604) den ersten gottesdienstlichen Gebrauch gemacht zu haben scheint. Die Glocken erforderten eine freie Höhe, die Höhe der Thürme erforderte eine gewisse Massivität und letztere richtete sich nach der Kirche, neben oder an welche der Thurm angebaut wurde. Die Heran- und Hineinziehung des Thurms in das System des Kirchenbaues selbst ist bekanntlich Erfindung und Consequenz des cisalpinischen Kunstgeistes, welcher im Thurme der Idee des christlichen Emporstrebens den vollendetsten Ausdruck zu geben suchte.

Herr Weingärtner kam nun auf den Einfall, von den Doppelkapellen des 11. bis 13. Jahrhunderts, welche nach seiner richtigen Ansicht nicht oben für die Herrschaft und unten für die Dienerschaft, sondern im unteren Geschoße Grustkirchen waren, in welche von oben durch eine Gewölberöffnung hinabgeschaut und hinabgestiegen werden konnte, ferner von den im Mittelalter öfters in Thürmen angebrachten Kapellen, sowie von den „Karnern“ (carnaria, Beinhäuser) oder doppelgeschossigen Grabkapellen in Steyermark, Tyrol und Böhmen, selbst von den kleinen Thürmchen oder Todtenleuchten auf alten französischen und deutschen Grabstätten, worin das ewige Licht für die Todten brannte, zurückzugehen auf die altchristlichen monasteria, d. h. runde, polygone oder quadratische Grabmonumente für einzelne vornehme Personen, endlich sogar auf die antiken Grabtempel und hierin die erste Wurzel der christlichen Thürme zu suchen. Diese hätten denn ursprünglich den Zweck und die Bedeutung von Cultus-Stätten, näher von Stätten des christlichen Todten-cultus. Diese ursprüngliche Cultbedeutung sei später vergessen und der Thurm zum bloßen Glocken- und Treppenträger, damit zum Ausdruck der rein architectonisch-künstlerischen Entwicklung geworden. Diese ganze Hypothese, auf welche sich Herr Weingärtner nicht wenig zu Gute thut, steht in der Luft. Es läßt sich kein geschichtlicher Zusammenhang der „Doppelkapellen“, der „thurmartigen“, weil doppelgeschossigen, Grabkirchen der romanischen Bauzeit mit den altchristlichen Bauten und mit den ersten Kirchenthürmen nachweisen. Von der Bauweise der mittelalterlichen vorgothischen Kryptenzeit ist kein Rückschluß auf den ursprünglichen Thurbau gestattet. Herr Weingärtner wird Niemand überzeugen.

Ebenso wenig Gewicht hat seine Annahme, daß die Anlage der Doppel-Portal-Thürme an den mittelalterlichen Kirchen aus der weltlichen Städtebaukunst (zwei Thürme neben dem Stadthor nach römischer Bauweise) hervorgegangen sei. Die Anordnung mehrerer Thürme an den größeren Kirchen war



ein Luxus, welcher lediglich vom Gesez der architectonischen Entwicklung beherrscht war.

Endlich soll der Thurm über der Vierung, der Mittel- oder Kuppelthurm der Kreuzkirchen seine ursprüngliche Bedeutung als „Schutz- und Schirmdach des die Reliquien bergenden Altars“, also ebenfalls Cultbedeutung, gehabt haben. Auch dies fällt dahin bei der einfachen Vergegenwärtigung, daß in Kreuzkirchen die Altäre nicht unter der Vierung, sondern in einem oder mehreren der Kreuzarme zu stehen pflegten.

Was sonst noch in den 89 Paragraphen zum Theil mit ungehörlicher Animosität gegen verdiente Forscher vorgebracht wird, ist ohne allen Gewinn für die Wissenschaft und schwer ist getäuscht, wer etwas Gründliches und Neues über das „System des christlichen Thurmbanes“ erwartete.

H. Merz.

Evangelische Pädagogik von Dr. Christian Palmer. Dritte verbesserte Auflage. Stuttgart 1862, Steinkopf.

Zu guter Stunde tritt dieses treffliche Werk einen neuen Gang in die evangelische Kirche und Schule Deutschlands an. Gerade jetzt, wo es sich, scheint's, ernstlicher denn je um Trennung von Kirche und Schule handelt, indem einerseits heftig gestirmt, andererseits „liberal“ nachgegeben werden will, muß es höchst willkommen sein, wenn ein bewährter, wissenschaftlich und practisch kompetenter Führer nicht bloß die Fahne der Einheit von Kirche und Schule kraft des einen Evangeliums hoch emporhält, sondern auch den Männern der Kirche und der Schule den Compaß in die Hand gibt, vermöge dessen sie zwischen Scylla und Charybdis getrost und unverseht von Wind und Wellen der Zeit hindurchschiffen können. Herr Dr. Palmer ist für das bisherige Band und Verhältnis zwischen Kirche und Schule von der untersten bis zu der höchsten Stufe, und seine Stimme wird wohl gehört werden auch in den entscheidenden Kreisen, welche am besten übersehen können, welche zersetzende Wirkung es haben muß, wenn auch nur oben in den Behörden einstweilen die Diener der evangelischen Kirche für unfähig erklärt werden, auch Diener der evangelischen Schule zu sein. Denn um etwas Anderes kann es sich doch nicht handeln bei der „geistlichen“ Leitung und Aufsicht des Schulwesens, als um einen Dienst, welcher der evangelischen Gemeinde, dem christlichen Staate und der Kirche an und in der Schule geschieht. Zu solchem Dienste ist der Geistliche als Seelsorger und Hirte verpflichtet. Das Recht an die Schule mag man dem Theologen rabulistisch wegstreiten oder gewaltsam wegnehmen, die Pflicht dürfen wir uns nicht abnehmen lassen; denn sie ist eine vom geistlichen Amte nicht ablösliche. Man kann das nicht treffender und bländiger darthun, als Herr Dr. Palmer in seinem Buche es ausführt: „Würde dem Theologen auch kein Gesez die Pflicht auferlegen oder die Befugniß einräumen, nach Erziehung und Unterricht zu fragen: er müßte es thun, wenn er anders als Seelsorger wirken wollte. Die Pädagogik ist ein Ausläufer der praktischen Theologie in ein Gebiet allgemein menschlicher Thätigkeit hinein und geht mit Nothwendigkeit aus dem kirchlichen Leben hervor. Das Christenthum ist eine wesentlich erzie-



hende Macht in der Welt. Die ganze Kirche ist die Erzieherin der Jugend. Aus der Gemeinde geht das Erziehungsamt, das Schulamt hervor. Das evangelische Lehramt ist die Concentration aller erziehenden Kraft und Weisheit, die der gesammten evangelischen Kirche inwohnt. Es ist zwar nicht identisch mit dem geistlichen Amte; aber es wird in seiner organischen Einheit mit der Kirche erhalten, indem erstlich die Vorbildung des Lehrstandes sich in kirchlich-evangelischem Geiste hält und zweitens das Schulamt in einheitlichem Zusammenwirken mit dem Pfarramt gesetzt ist und zwar dem letzteren subordinirt.“ Diese Sätze werden bleiben, so lange es eine evangelische Kirche gibt. Sie werden sich auch immer wieder trotz zeitlicher Verbunkelung in's Licht zu setzen wissen. Nöthig ist nur vor Allem, daß die Theologen ihnen nicht selbst im Lichte stehen. Sie müssen in erster Instanz wissen, was evangelische Pädagogik ist, sie müssen sich die evangelische Erziehungskunst gründlich aneignen und in treuer Uebung ihrer Pflicht sich als die bewähren, welche über die Schulen und Schulmeister von Gottes- und Rechtswegen bisher gesetzt und künftig auch zu setzen sind. Eine umfassende, gründliche und auch in der Form ansprechende Anweisung und Handleitung zu seinem Beruf an der Schule ist dem evangelischen Geistlichen — wie dem evangelischen Lehrer — nun wieder durch obiges Werk in verbesserter Auflage dargeboten. Welch ein Mittel es ist, Lehrer von Kopf und Herz nicht nur mit dem evangelischen Erziehungsprincip vertraut zu machen, sondern auch mit dem evangelischen Pfarramte als Aufsichtsamt über die Schule zu versöhnen, davon liegen Beweise vor. Wo immer Geistliche und Lehrer sich gemeinsam in die durch und durch gesunden Grundsätze und lichtvollen Ausführungen dieser evangelischen Pädagogik vertiefen, da muß sie als Heutstücken wirken und zu frischem Zusammenhalten im Dienst der Liebe und in der Zucht der Wahrheit ermuntern.

Der unterzeichnete Referent weiß sich in keinem wesentlichen Punkte im Widerspruch mit dem verehrten Herrn Verfasser, und ob er auch im Einzelnen eine andere Anschauung hätte, so sind das entweder überhaupt noch strittige Punkte oder Nebensätze, welche — vollends bei dem fast unendlichen Reichthum des in unserem Buche Besprochenen — hier nicht herausgehoben werden sollen. Eben in Beziehung auf diesen sachlichen Reichthum mögen nur einige kleine formelle Desiderien hier zur Sprache kommen. In der dem Buche voranstehenden Uebersicht ist zwar der Hauptinhalt angegeben, die Seiten-Ueberschriften bieten auch etwas zur Orientirung, endlich ist das Namen-Register von Werth. Aber die Durchsichtigkeit und Uebersichtlichkeit des Buches würde vergrößert, wenn die einzelnen Unter-Abschnitte und Abtheilungen im Druck noch mehr herausgehoben wären. Es wäre schon dankbar anzuerkennen, wenn die Hauptbegriffe nur durch gesperrte Schrift mehr in's Auge fielen und im Gedächtnisse haften. Gewiß ist es ungenügend, wenn die Ueberschrift über vollen 220 Seiten beharrlich nur lautet: „Die reale Ausführung“. Zu diesem Wunsche nach mehr äußerer Erkennbarkeit und Durchsichtigmachung des Contextes kommt dann noch die Bitte um ein ausführliches alphabetisches Sachregister. Es ist zwar gut, wenn jeder Leser eines inhaltreichen Buchs während der Lectüre sich nach Neander's Vorbild alsbald selber ein solches Register anlegt, doch wird ein genaues gedrucktes Sachregister ein große Erleichterung für den Leser und ein bleibender Gewinn bei dem Gebrauche eines Buches sein, welches den Beruf hat,

als rechtes Vademecum in hundert Fragen und Anständen den Weg zu weisen. Endlich erlaube uns der verehrte Verfasser noch einen dritten Wunsch auszusprechen.

Sein Werk hat, nachdem es in 10 Jahren zum dritten Mal erscheint, eine so bestimmte Ausprägung erhalten, daß es in seiner formellen Anordnung und in seinem systematischen Aufbau wohl durch keine fremde Einsprache mehr eine Veränderung erleiden wird. Es ist ein Organismus, der sich nun einmal so gibt, wie er ist, und sein eigenartiges Leben geltend macht als ein individuell vollberechtigtes, ob auch noch soviel von Andern anders dispenirt und locirt werden möchte. Ein Vorzug des Buches ist auch gerade, daß es nicht in steif „wissenschaftlichen“ Schnürstiefeln, sondern auf einfach menschlichem Fuß, für jeden logischen Menschen mitgangbar einhergeht. In dieser dritten Auflage hat es sich auch im Wesentlichen nicht geändert. Prolegomena erörtern zum Anfang den Begriff, die Geschichte und den Standpunkt der evangelischen Pädagogik in klarer und höchst lehrhafter Weise für den noch Unkundigen wie für den schon Kundigen. Dann gibt die „pädagogische Fundamentallehre“ I. „die ideale Grundlegung“, d. h. das teleologische, anthropologische und methodische Princip, und II. „die reale Ausführung“ in den zwei lichtvollen Abschnitten: die Zucht der Liebe und „die Zucht der Wahrheit“. Als drittes Hauptstück tritt „das evangelische Schulumant“ auf nach seinem Charakter, nach seinen wesentlichen Erfordernissen, nach seinen Stufen, nach seiner von Gesetz und Freiheit beringten Lebens-Ordnung und nach seinen Geschäften, und zum Schlusse folgt sich „das evangelische Rettungswerk“ an, die Erziehung der mangelhaft Organisirten, der Verwaisten und Verwahrlosten, — deren Zusammenstellung zwar auffallen, schließlich aber doch nicht angefochten werden kann. blieb nun die Anlage und die Anschauung im Ganzen dieselbe wie in der früheren Auflage, so erhielt doch das Buch im Einzelnen manche Veränderung. Ein richtiges Gefühl leitete den Herrn Verfasser, wenn er das große Volumen des Buches namhaft zu ermäßigen sich vornahm sowohl durch Zusammendrängung des zuvor ausführlicher Behandelten als durch Unterdrückung des minder Nöthigen. Aber die letzten 7 Jahre seit Erscheinen der 2. Auflage waren — namentlich durch die Theiligung an der pädagogischen Encyclopädie — für den Herrn Verfasser so fette Jahre, daß der gewonnene Raum sich größtentheils wieder mit frischem Material und das Buch wieder mit 694 Seiten füllte. Dafür sind wir nur dankbar und wir möchten keine Seite vermissen. Aber manche Seite wäre von noch größerem Genuße, wenn mit den Anmerkungen mehr gespart worden wäre. Sie sind für unsere unersättlichen deutschen Menschen freilich ein willkommenes Namen zum Fangen aller möglichen guten und faulen Fische und unsere allumfassende Gründlichkeit wird sie nie ganz entbehren können. Aber wenn zu einem kleinen Satz eine große Anmerkung kommt, ja wenn ein einziges Wort mitten oder im Anfang des Satzes schon eine Anmerkung erhält, so ist das doch des Guten zu viel und der Zusammenhang wird so schlimm unterbrochen, daß der Satz oder die Anmerkung oder wohl auch beide zu Schaden statt zu Nutzen kommen. Was wirklich zur Stelle gehört, sollte in den Context verweben, zur Noth auch, wie in unserem Buche öfters, mit kleiner Schrift eingeschaltet werden. Was nur Citat oder beiläufige Bemerkung ist, das sollte in fortlaufenden

Numbn im Anhang des Buches sich aufpflanzen. In diesem Stück dürfte uns wohl die saubere englische oder französische Art des Schriftstellens ein Vorbild sein. Das ist der letzte kleine formelle Wunsch des Referenten für dieses Buch, dessen innerer Werth freilich durch künftige Gewährung des Wunsches nicht gesteigert werden kann. An segensreicher Wirkung kann es auch dieser Auflage nicht fehlen und dankbar drücke ich im Namen vieler Freunde und Zünger dem verehrten Lehrer und Meister die Hand.

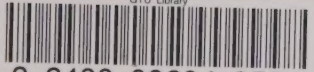
H. Merz.







GTU Library



3 2400 00294 9554

